147
K83m

Der Monismus.

Von

Karl König.

I.

Der Monismus hat ein aktuelles Interesse dadurch gewonnen, daß sich zu seiner Verkündigung und Ausbreitung ein Bund gebildet hat.

Es scheint aber sehr der Erwägung wert, ob es gut sei, eine Sache, wie die des Monismus, zur Bundessache zu machen. Es handelt sich dabei um Welt- und Selbstanschauung, also um das, was schließlich das Innerlichste und Persönlichste ist, und handelt sich zudem um ewig fließende Fragen; um Fragen, die ihrer Natur nach „wissenschaftlich" gar nie zu erledigen sind und deren endgültige Erledigung die trostloseste Verarmung im Subjektiven und Persönlichen bedeuten würde.

Macht man nun solche schwebenden und letzten Endes der persönlichsten Selbstentscheidung zustehenden Fragen zur Sache eines agitatorisch arbeitenden Bundes, so ist das Schlagwort, das das Leben niederschlägt, das Programm, das es festlegt, das Dogma, das es knebelt, fast die naturnotwendige Folge. Und man braucht nur einen Blick in das Aktionsprogramm des Monistenbundes zu tun, so werden all diese Befürchtungen in einem rege.

Da lesen wir über den Monismus, daß er „die Wesenseinheit alles Seins" lehre. Also die Tapete an der Wand, der Frosch im Teich und der Geist, der sich im „Faust" verewigte — alles eins, und nicht nur eins in irgend einem dritten, nein, eins im Wesen, im innersten Sein! Aber gesetzt es wäre so, was gibt mir diese Erkenntnis? Weiß ich nun, was ich bin? Sagt die Formel „alles eins" irgend etwas zur Vertiefung meiner persönlichen Welt- und Selbsterkenntnis? Wir hatten es bisher immer mit dem Arbeitsprinzip gehalten: qui bene distinguit bene noscit, „wer gut unterscheidet, der erkennt gut"! Die Feststellung der Differenzen, die scharfe Herausarbeitung der Unterschiede schien uns das Erkenntnisprinzip in dem selbstverständlich irgendwie Alleinen dieser Schöpfung zu sein. Denn sie hat sich ja differenziert und ist mit rücksichtsloser Energie darauf aus, die Differenzen, die Besonderungen festzuhalten, höherzuzüchten, schärfer zu charakterisieren und aus der Alleinheit in eine charakteristische Mannigfaltigkeit hinaufzutreiben. Komme ich nun diesem ihrem größten Streben dadurch förderlich entgegen, daß ich zur Melodie meiner neuen Lehre mache: es ist alles eins? Ja, wenn das nur die leise Begleitung wäre, die der Einzelstimme erst Halt und Fülle gäbe! Nun aber hört man nichts als die Trompetenstöße „alles eins, alles eins"!

56092

Aber schon Robert Mayer hat darauf hingewiesen, daß die Entwicklung nicht auf dem Einssein, sondern auf dem „Fortbestand der Differenzen" beruht. Und wer wahrhaft entwicklungsgläubig ist, der hat viel weniger Interesse daran, zu hören, daß alles aus einer Wurzel stammt, als vielmehr daran, daß er erfahre, welche Kräfte es waren, die ihn einen besonderen Zweig am Baume der Schöpfung werden ließen. Ihm ist nicht das eine sonderlich ergreifende Weisheit, daß er entwicklungsgeschichtlich von den Moneren und letztlich von irgend einem Affen stamme, sondern dies ist es, was ihn in der Tiefe ergreift, daß die Schöpfung so gütig und sinnvoll war, ihn aus dem Affengeschlecht herauszujagen und auf eine höhere Stufe des Seins zu erheben. Wodurch trieb sie mich herauf? Was unterscheidet mich grundlegend von der übrigen Welt? Wodurch ward ich in der Welt eine besondere, scharf von allem anderen geschiedene Welt? Das sind die Fragen, an denen, wenn nicht die Vergangenheit, aber unter allen Umständen die Zukunft der Menschenseele und Menschenentwicklung hängt. Denn will die Menschheit im Ernst nach vorn, so muß sie ihr Eigenstes kultivieren, also das, was sie allein hat. Nicht Einheitslehre, sondern Differenz- und Unterschiedslehre, das ist der Weg zum Vorwärts; also nicht Monismus, nicht Vereinerleiung, sondern immer reicherer Dualismus, immer reichere Differenzierung.

Wer immer aber das erkannt hat, der wird mit aller Liebe auf das achten, was als ein eigentümliches Kräfteregen der Menschenseele, in ihr allein und sonst nirgend, sich ereignet. Und wenn er da z. B. außer anderem etwas so Großes und Hohes findet, wie den Drang der Seele ins Unendliche und Zeitlose, in die Ewigkeit und Unsterblichkeit hinein, dann wird er mit Goethe und Kant staunend vor diesem göttlichen Wunder seiner Seele stehen und, wie er es für sich auch beantworten mag, dennoch unter keinen Umständen dulden, daß man mit der Keule eines Dogmas dies größte Regen und Sehnen des Geistes niederschlage, und wenn ein Bund das offiziell tut, so wird er diesen Bund als entwicklungsschädlich ablehnen.

Und wenn er im Programm dieses Bundes eingangs den Satz findet: „Der Monismus kennt nur das gesetzmäßige Wirken der Natur, von dem auch die menschliche Kulturtätigkeit einen Teil bildet" und dann ausgangs auf den anderen Satz trifft: „Nach monistischer Anschauung soll der Mensch auf Grund der anerkannten Gesetzmäßigkeit alles Geschehens mitbestimmend in sein Schicksal einwirken" — ja, dann fliegt ihm doch ein heiteres Lächeln durch die Seele. Denn wenn der erste Satz richtig wäre, wäre der zweite eine rechte Überflüssigkeit und ein Widerspruch dazu. Ist nämlich die menschliche Kulturtätigkeit „nur", d. h. nichts anderes als „ein Teil des gesetzmäßigen Wirkens der Natur", was bedarf es dann noch der menschlichen Mitbestimmung? Es geschieht ja alles „gesetzmäßig" und von selbst durch die Natur. Und wenn alles ein Gesetz, ein Zwang und Muß ist, wie ist denn ein „Soll" möglich? Wie kann der an den Willen und die Freiheit appellieren, der den Zwang vergöttert?

Und nicht nur dies. Wenn alles ein gesetzmäßiges und streng einheitliches Naturgeschehen wäre, wenn wirklich, um mit dem Generalsekretär des Bundes,

Dr. Schmidt, zu reden, „die Natur einheitlich ist, dieselbe in allem Geschehen und in allen Gestalten", — ja in aller Welt, was brauchten wir denn einen Monistenbund, der das, was gesetzmäßig und durch Zwang der Natur sowieso ist, nämlich „die Einheitlichkeit in allem Geschehen und in allen Gestalten", nun seinerseits erst schaffen zu müssen glaubt? Denn wenn die Natur einheitlich ist in allen Gestalten, und wenn laut ausdrücklicher Erklärung ich selber nichts als ein Naturprodukt bin, also zu eben diesen „einheitlichen Gestalten" der Natur gehöre, was brauche ich dann noch Erkenntnis oder gar meinen Willen, den ich gar nicht habe, aufzuwenden, um mich einheitlich zu schaffen, was ich doch längst bin? Oder sollte ich es doch nicht sein? Und sollten all diese Worte nur das dogmatisierend verdecken, was aus der Wirklichkeit, zum mindesten unseres eigentümlichen Seins, nicht wegzuschaffen ist: den Dualismus? Den Dualismus zwischen Sein und Sollen, Gesetz und Freiheit?

Denn wenn die Natur allenthalben einheitlich und nichts als reine Gesetzmäßigkeit ist, wie kann sie dann als Mutter von Geist und Moral, von Religion und Kunst, in diesen ihren Kindern so totale Begriffsverwirrungen innerhalb ihrer selbst anrichten? Wie konnten aus der ewig einen Mutter, aus dem Monismus der Natur, all diese Wechselbälge von Dualismus, Selbstentzweiung und dadurch erst möglicher Wahn und Irrtum in Menschengeistern und Menschenseelen geboren werden? Wie kann denn die einheitliche Natur sich, ausgesucht in uns, so in Widerspruch mit sich selbst setzen, daß alle Reformationen unseres Lebens immer wieder eingeläutet werden müssen von dem Rufe: „Zurück zur Natur?" Wie konnten wir uns nur losreißen von ihr, der einheitlich in uns allen wirkenden, um uns nun voller Sehnsucht wieder zu ihr zurückzuwenden! Wie konnte sie nur so etwas ihr selber Feindliches wie „Geist" schaffen, das im Moment seines Augenaufschlages sich von ihr selber unweigerlich losreißt, das zu sich selber „Ich" und zur Natur „Du" sagt und dadurch den innergeistigen Dualismus gebiert, aus dem weder Haeckel noch sonst ein Monist jemals herauskommt, und der doch zugleich der Vater auch all des außergeistigen, in Gott, Natur und Seele hineingetragenen Dualismus ist?

Solche tiefsten Fragen erledigt man doch wahrlich nicht dadurch, daß man erklärt: „Das alles sind keine wirklichen Gegensätze." Ist denn das Geistige nicht wirklich und wirkend? Und wenn ja, dann sind zweifelsohne diese Gegensätze wirklich, weil wirkend. Ja, sie sind die eigentlich wirkenden und bewegenden Kräfte unserer ganzen Geistes- und Kulturgeschichte. Denn sie erzeugten von Urtagen her immer neu die Spannungen in den Menschenseelen und trieben dadurch das Menschengeschlecht zu immer größeren und reicheren Lösungen. Wer aber mit dem Motto: „Es ist alles eins", diese innergeistigen Spannungen grundsätzlich lahm legt und diese unsere Art bestimmenden Gegensätze als illusionär verflüchtigt und forterklärt, der wirkt kulturlähmend und geisttötend. Die größten Probleme des Geistes werden um irgendwelcher Naturgesetzlichkeiten willen verschmiert und schließlich nicht mehr gesehen. Man zitiert mit Andacht Goethe:

„Nach ewigen, ehernen, großen Gesetzen müssen wir alle unseres Daseins Kreise vollenden," aber man vergißt die Fortsetzung: „Nur allein der Mensch vermag das Unmögliche. Er unterscheidet wählet und richtet; er kann dem Augenblick Dauer verleihen." Das Unmögliche vermögen wir, und wir allein, nach Goethe. Und dies ist das Unmögliche: wir brechen „unterscheidend, wählend und richtend" aus dem Monismus der Natur heraus und hindurch zum Dualismus, zur Selbstentzweiung in gut und böse, Gott und Welt, Leib und Seele. Und so ernst und wirklich nahm Goethe diese Selbstentzweiung, daß er auf die Frage nach der Unsterblichkeit die schlichte und naturgemäße Antwort gab: „Der Mensch soll an Unsterblichkeit glauben, er hat ein Recht dazu, es ist seiner Natur gemäß, und er darf auf religiöse Zusagen bauen."

Und nun stellen wir, ehe wir mehr ins einzelne gehen, auf Grund dieser vorbereitenden Bemerkungen noch einmal die Frage: Ist es wohl im Interesse einer ernst und objektiv arbeitenden Wissenschaft und im Interesse wirklicher und lebendig-persönlicher Weltanschauung, wenn all diese überaus ernsten und wichtigen Fragen, noch ehe sie gestellt sind, schon niedergeschlagen werden durch das Dogma: „Die Natur — und wir mit einbezogen — ist einheitlich, dieselbe in allem Geschehen und allen Gestalten."?

Uns will es scheinen, als gäbe es für die fruchtbringende Diskussion und wirkliche Förderung aller Erkenntnis und alles Geisteslebens nichts Schlimmeres, als Bünde mit vorgefaßten Meinungen und dogmatisierten Lehren. Und es ist doch ein etwas seltsames Schauspiel, daß in derselben Zeit, in der wir für die Kirche und innerhalb der Kirche volle Lehrfreiheit ohne jeden Bekenntniszwang zu erkämpfen beginnen, ein Bund gegründet wird, der auf naturwissenschaftlicher Grundlage Weltanschauung aufbauen will und zu dem Ende statt auf volle Freiheit und Voraussetzungslosigkeit vielmehr auf eine ganz einseitige und höchst diskutable materialistisch fundamentierte Naturphilosophie sich programmatisch festlegt. Davon können wir uns nur Aufenthalt und Erschwerung der ruhigen und sachlichen Auseinandersetzungen in Wissenschaft, Philosophie und Religion, aber keinen Segen und Fortschritt versprechen.

Indessen wird die Sache doch weniger schlimm, als sie, vom Programm aus gesehen, zunächst sich darstellt, wenn man sie von innen betrachtet, d. h. wenn man sich die Namen und die Meinungsäußerungen der Monisten innerhalb ihres Bundesblattes ansieht. Da konstatiert man schnell und froh, daß ja auch hier soviel Köpfe, soviel Sinne und sovielerlei monistische Weltanschauungen als geistige Individualitäten sind. Wenn der auf Fechnerscher Grundlage philosophierende Idealist Bruno Wille mit dem diese Grundlage verwerfenden Haeckel oder gar mit Dr. Schmidt zusammenarbeitet; wenn Dr. Otto Juliusburger so kräftig gegen den Intellektualismus vorgeht und den Voluntarismus, als allein dem Reichtum des Lebens gerechtwerdend, verficht — nun, wenn wir das sehen und manches andere, so sehen wir daraus zwar nur um so weniger die Notwendigkeit des Monistenbundes ein, sind aber zugleich über die Gefahren beruhigter, die

nach seinen programmatischen Thesen ihm für unser geistiges Leben innewohnen könnten. Denn entweder wirken diese fundamentalen Gegensätze bald sprengend aufs Ganze, oder aber sie bewirken eine reiche Spannung und Auseinandersetzung unter diesen so verschiedenartigen Köpfen, die der Gesamtheit zu Nutzen und Klärung dienen kann.

Trotzdem wird man die Frage nicht los: was ist denn nun eigentlich bei all diesen starken Gegensätzen das wirklich Einende in diesem Bunde? Welches Einheitsgefühl schuf und erhält ihn? Und darauf finden wir nur zwei Antworten: Theoretisch hielt ihn zusammen das ganz allgemeine Sehnen nach einheitlicher Welt- und Lebensanschauung. Und praktisch verbindet ihn 1. das Bestreben, die naturwissenschaftlichen Ergebnisse zu mehr Macht und Anerkennung innerhalb des ganzen Bereiches des geistigen Lebens zu bringen, und 2. der Wille, die Mächte zu bekämpfen, die das heute noch in Staat und Kirche und Schule verhindern. Und in all diesen Punkten werden alle modernen Menschen in dem Monistenbund gern einen Bundesgenossen sehen, sobald er den Kampf wirklich so führt, daß wahrhaft religiöse, moralische, ästhetische und auch intellektuelle Geistesinteressen dabei nicht geschädigt werden. Letzteres ist aber unseres Erachtens nur möglich, wenn die Bahnen Haeckelschen Philosophierens so bald und so gründlich als möglich verlassen und alle Energie darauf verwandt wird, die Probleme zu sehen, statt sie mit Worten zu verschleiern, und das wieder ist u. E. nur möglich, wenn man sich von Kant die Augen öffnen läßt. Vorläufig aber scheint ein guter Teil des monistischen Heerlagers noch in vorkantischem Schlafe zu liegen und daher weder zu wissen, was „Wissen", noch zu wissen, was „Glaube" ist. Und eben dieses Nichtwissen hat zur Folge, daß man einmal alle Andersdenkenden mit souveränem Hochmut behandelt und daß man andrerseits vor lauter Freude an den eigenen Naturerkenntnissen gar nicht sieht, daß auch die andern, z. B. die vielgeschmähten liberalen und modernen Theologen, sich längst diese Erkenntnisse zugeeignet und sogar schon mit den religiös-sittlichen Anschauungen in möglichst lebendige Verbindung zu bringen versucht haben. Statt das zu sehen, schilt man aber lieber auf den kirchlichen Köhlerglauben, bekämpft und tötet mit Siegergefühl Meinungen, die für jeden Denkenden unter uns längst mausetot sind, staffiert à la Haeckel seine Weisheiten mit Seitenhieben auf längst abgetane kirchliche Borniertheiten aus und macht eben dadurch die Lektüre so peinlich, weil sie nirgends eine klare Kenntnis des jetzigen Standes der theologischen und philosophischen Wissenschaft verrät. Und weil man von alledem keine Kenntnis hat, benimmt man sich trotz all seiner reichen naturwissenschaftlichen Kenntnisse so fatal, wie nur möglich, sobald man vom Gebiet der Naturwissenschaft auf das des Geistigen, Religiösen, Moralischen, Philosophischen hinübertritt. Auch hier ist eine Besserung nur möglich, wenn der Naturwissenschaftler, ehe er zu philosophieren beginnt, sich mit den Grundlagen des Philosophierens, die Kant durch die exakte Wissenschaft der Erkenntnistheorie zu legen begonnen hat, allen Ernstes vertraut zu machen sucht. Diese Zeit wird

kommen, und mancherlei Anzeichen deuten schon darauf, daß sie im Anzuge ist. Und wenn sie kommt, dann ade Haeckel, nicht als Naturwissenschaftler, aber als philosophierender Monist!

II.

Nach alledem könnte es scheinen, als sollte am Monismus kaum ein gutes Haar gelassen werden. Doch nicht! Wir sind vielmehr überzeugt, daß die meisten Denkenden dieser Tage in irgend einem Sinne Monisten sind, wenn auch ohne jede Neigung, sich diesen Namen an die Stirne zu heften oder gar sich einem Monistenbunde anzuschließen.

Mit Monismus kann und darf man ja alles auf Einheit gerichtete Denken bezeichnen, ganz abgesehen davon, worin diese letzte Einheit alles Seins gefunden wird, ob in einem lebendigen göttlichen Quellgrunde oder in einem mit den notdürftigsten Attributen ausgestatteten Substanzbegriffe, ob in einem Reiche allgemeiner Ideen oder in einer ihr eigenes unendlich reiches Leben auslebenden und verwirklichenden Gottheit. Es handelt sich nur darum, daß alles Sein innerhalb unseres Denkens irgend einen entwicklungsgeschichtlichen oder sonstigen Zusammenhang und einheitlichen Quellort gewinnt. Ob es aber diesen Zusammenhang und Quellort dann auch in derselben Weise außerhalb unseres Denkens und in Wirklichkeit habe, das freilich ist eine Frage, die ewig Frage ist und bleiben muß. Einfach, weil wir sonst mit unserem Fragen am Ende wären und die Entwicklung des Geistes im Fertigsein verkalkte. Aber ebendies gehört zur ganzen philosophischen Naivität Haeckels, daß er jedesmal, wo er selber eingestehen muß: „hier verläßt mich das Wissen, hier bin ich Gläubiger", sofort hinzufügt: „vorläufig noch!" Worin denn unausgesprochen — oder auch ausgesprochen — die Meinung sich bekundet, daß das alles bald anders wird und daß wir dem Zeitpunkt nahe sind, wo wir das Leben, die Seele und die Substanz des Alls wissenschaftlich erklärt und „bewiesen" haben.

Nein, diese Zeit kommt nicht und kann und darf nicht kommen. Denn die ganze Spannung unseres Lebens in Wissenschaft, Kunst, Religion, Moral, beruht lediglich darauf, daß das Göttliche und Seelische als Gefühltes und Erlebtes dennoch sich verstandesmäßig nie ganz durchhellen und nie so zwingend sich erschließen und beweisen läßt, daß ein Ausweichen unserseits unmöglich wäre.

Es ist auch leicht und von vornherein einzusehen, warum eine Beweisführung für all die letzten Grundtatsachen unseres Lebens nicht zu führen ist. Weder über das All in seiner Totalität, noch über die Seele in ihrer Totalität, noch über das Leben als Ganzes können wir „beweiskräftige" Aussagen machen. Sehen wir uns z. B. den Begriff des „Alls" an, den wir ja denknotwendig als Letzten und Höchsten bilden müssen, so ist es in sich selber klar, daß das All als solches stets die Voraussetzung seiner Teile bleibt, und ein solcher Teil von ihm sind — wir selbst! Was wir nun auch über das All reden und sagen mögen, so redet immer nur der Teil über das Ganze. Im Teil aber steckt immer das

Ganze als des Teiles ewige Voraussetzung. Wir reden also im Für und Wider immer nur über das, was ewig die Voraussetzung nicht nur unseres Seins, sondern vollends auch unsers Redens und Redenkönnens ist. Und so ist es, um mit Kant zu reden, wohl „sehr einleuchtend, daß ich dasjenige, was ich voraussetzen muß, um überhaupt ein Objekt zu erkennen, nicht selbst als Objekt erkennen könne.“ [1]) Genau dasselbe gilt von der Seele und dem Leben. Auch diese beiden sind nicht zu „beweisen“, weil der Teil das Ganze nicht beweisen kann; er steckt immer innerhalb des Ganzen, kann nicht über das Ganze und sich selber hinwegspringen. Der Verstand ist immer nur der Sohn der Seele und der Sohn des Lebens. Und deshalb kann er beide nie „erklären“. Wir bleiben hier also immer im Lande des Glaubens und der Selbstgewißheiten, aber ohne jede Möglichkeit des endgültigen zwingenden Beweises. Wir betonen das aber von vornherein so nachdrücklich, weil es so leicht vergessen wird, und weil durch eben dieses Vergessen die Kämpfe hier so leidenschaftlich werden und so ungerecht, wie nur Papismus und Unfehlbarkeitsdünkel die Menschen machen kann.

Wenn aber auf diesem Gebiete zuletzt alles in Glauben ausmündet, so hat doch jeder Glaube Gründe, auf die er sich stützt, und die Güte und Tragfähigkeit dieser Gründe entscheidet über Wert oder Unwert, über die Berechtigung oder Nichtberechtigung des Glaubens.

Ist der Monismus, der Einheitsglaube berechtigt?

III.

Wir antworten darauf: ja, solange er Glaubens-, Gefühls- und Willenssache bleibt, aber nicht versucht, durch gewaltsame Behandlung der seelischen Tatsachen und durch Ignorieren alles dessen, was er nicht brauchen kann, eine sogenannte „wissenschaftliche“ Welteinheit zusammenzuzwingen, durch die das Leben selber im All und Einzelnen seines Reichstums beraubt, seiner Freiheit verlustig, seiner Seele ledig wird. Vermeidet er aber diesen Fehler und hätte er ihn vermieden, so dürfte es schwer sein, in ihm nicht das Ziel der Sehnsucht unser aller zu sehen. Und dies einfach deshalb, weil unser aller Denken, Fühlen und Wollen von einem unabläßigen Drange nach Einheit beseelt ist.

Dieser Einheitsdrang entzündet sich an dem wechselnden Gestehen, das uns ringsum bedrängt.[2]) Rings um uns her herrscht der Wechsel. Ebbe wechselt mit Flut, Sonnenblick mit Wolkenschatten, Stille mit Sturm. Es ist ein ewiges Auf und Ab zwischen Geburt und Grab. Geschlechter steigen auf und sinken vom Baum der Menschheit wieder herab wie welke Blätter. Und mit ihnen steigen auf und nieder Gedanken, Anschauungen, Sitten, Kulturen und

[1]) Kritik der reinen Vernunft, Reclam S. 336.

[2]) Vergleiche hierfür meinen Aufsatz „Einheit in der Mannigfaltigkeit“, Deutsche Welt 8. Jahrgang Nr. 52.

Religionen. Wie flutet das Meer des Lebens wellauf wellab in der Vergangenheit. Wie flutet es rings um uns her und durch uns selber hindurch! Mitunter faßt es einen wie ein Grausen. Man steht still am Flusse des eigenen Seins, greift mit den Händen in die Wellen, es rinnt und rinnt zwischen den Fingern hindurch — will sich denn da gar nichts fassen und halten lassen?

Diese erlebte Mannigfaltigkeit der Umwelt ist verwirrend und quälend für unsere Innenwelt. Wir können ein regelloses Durcheinander nicht vertragen. Alle Wildnis hat etwas Beängstigendes für uns. Wir fürchten, daß wir uns darin verirren, uns selber darin verlieren. Wir müssen da Helligkeit schaffen, Ordnung! Denn Ordnung ist das halbe Leben, und eine Rumpelkammer ist uns keine Heimat. Es waltet ein ordnendes Prinzip in uns. Kraft dessen schaffen wir uns Ordnung in Haus und Hof, Einteilung der Zeit, der Arbeit, der Freude. Aber was wir hier im Kleinen tun, das müssen wir auch ins Große und Weite hinaus vollziehen. Wir finden keine Ruh, bis wir zum Ganzen des Geschehens, zum All ein geordnetes Denk-, Gefühls- und Willensverhältnis gefunden haben, also eine Art von Monismus.

Sehen wir denkend und betrachtend in die Welt um uns her, so finden wir, daß durch die ganze Schöpfung die Besonderung geht. Peinlichst wird jede Doublette vermieden. Alle Arbeit des Alls geht offenbar darauf hinaus, immer reichere und in sich lebendigere Mannigfaltigkeit zu schaffen und immer mehr Spielraum und Freiheit zu gewähren. Aber wer nur ein wenig in die Tiefe denkt, muß wiederum einsehen, daß diese wunderbar reiche, bis ins Einzelnste gehende Individualisierung der Schöpfung nur denkbar und möglich ist auf dem Grunde einer alles behütenden, das Kleinste und Größte hervorbringenden und zusammenhaltenden Kräfteeinheit. Ohne sie würde alles chaotisch wogen, unterschiedslos, dunkel, unausdenkbar. Helligkeit aber, Klarheit, Formung, Charakterisierung entstehen nur da, wo eine organisierende Einheit der Quellgrund der Vielheit ist. Und so suchen wir diese Einheit, müssen sie suchen. Denn da drinnen in unserem Kopfe bohren die Sätze, daß aus nichts nichts werden kann, daß alles seinen zureichenden Grund haben muß, daß jede Wirkung zu ihrer Erklärung eine Ursache fordert. Diese Denkgesetze in uns wenden wir und müssen wir nach außen wenden. Die Welt muß ihnen irgendwie entsprechen, sie muß nach ihnen gerichtet sein. Waltet trotz aller unserer Subjektivität in uns das All mit der Kraft der Gesetzmäßigkeit, so kann es auf keinem Punkte außer uns anders sein. Und so fordern wir denkend die Natur, das All heraus, daß es sich entschleiere und seinen letzten Einheitsgrund offenbare.

Aber nicht nur das Denken, sondern eher als das Denken, drängten den Menschen Gefühl und Wille in ebendiese Richtung auf die Einheit. Die Mannigfaltigkeit, das Durcheinander und Widereinander des Geschehens bedrängt nicht nur unsern nach Ordnung verlangenden Geist, es quält uns auch im Gefühl und Lebenswillen. Der Sinn unseres Lebens kann nicht die Zerstreuung sein, sondern die Sammlung, nicht das Vielerlei, sondern die Einheit. Unser Herz ist unruhig

in uns, solange ihm alles da draußen nur wie ein wahnwitziges Spiel erscheinen will. Es sucht nach einem Halt und einer festen Ordnung, und alle religiöse Sehnsucht mündet schließlich in das Meer des Einen, der da ist und war und sein wird in Ewigkeit.

Und nicht anders auch unser Wille. Er kann seiner selbst nur froh werden, wenn er einen alles umfassenden Sinn und Lebenszweck gefunden hat. Wer aber kann ihm den garantieren? Nur ein vernünftiger das All umfassender und beherrschender Wille. Denn wenn das Ganze sinnlos wäre, müßte vollends das Einzelne sinnlos sein: sinnloser Schöpfungswille — sinnloser Menschenwille! Nicht ein Zufallsbündel von tausenderlei Tätigkeiten wollen wir sein, sondern ein beseeltes Kräftezentrum, eine Persönlichkeit zu werden, das ist unser höchster Wunsch und unser alleiniges Glück. Wie aber könnten wir das je hoffen, zu werden, wenn dieser uns drängende höchste Wille nicht aus dem Weltenwillen selber stammte? Nur der Pol im All garantiert uns zuletzt den Pol in der eigenen Seele, um den alles geordnet und sicher kreist. Und so streckt denn alles, was Mensch heißt, seit Urtagen denkend, fühlend und wollend die Hände voller Sehnsucht aus nach dem Ureinen, nach dem Pol und Grund der Welt und der eigenen Seele. Kein Wunder also, daß aus diesem Einheitsstreben auch die mannigfachsten Einheitslehren in der Menschheit sich entwickelten und in Religion und Philosophie ihren Niederschlag fanden.

IV.

Im Grunde ist man dabei, wie uns scheint, immer auf zwei Hauptwegen gegangen. Entweder auf dem der gedanklichen Abstraktion oder auf dem des persönlichen konkreten Erlebnisses. Man wanderte entweder philosophierend vom Besonderen zum Allgemeinen oder mehr experimentierend vom Vielfachen der Erscheinungen zum Einfachen der Gesetzesformulierungen. Oder aber man ging intuitiv vom inneren Erlebnis des Ganzen ins Einzelne, wobei es noch einen starken Unterschied machte, ob man das Ganze mehr willensmäßig oder mehr gefühlsmäßig erlebte, und ob man es aus dem Unbewußten oder dem Bewußten quellen sah.

Wir persönlich halten nun zwar den letzteren Weg für den einzigen, auf dem man ein Weltbild gewinnt, das dem ganzen Reichtum der Natur und der Seele gerecht wird und für sonnige, starke, quellende Religiosität Raum und Farbe gewährt. Aber ehe wir zuguterletzt diese unsere persönliche Weltschau kurz darstellen, müssen wir zunächst mit wenigen Strichen einige der wichtigsten andersartigen Monismusweisen skizzieren und wegen des Monistenbundes, als einer Gründung Haeckels, uns auch näher mit Haeckel beschäftigen. Darüber fehlt es denn freilich an Raum und Zeit, so interessante und edle Erscheinungen wie Fechner zu würdigen. Aber für ihn kann auf Bruno Willes schöne und kurz orientierende Schrift „Das lebendige All“ [3]) verwiesen werden.

[3]) Verlag von Leopold Voß in Hamburg.

Gequält von der Mannigfaltigkeit und dem Widerspruch der bunten Welt sucht die Seele des Inders nach Befreiung von all diesem Besonderen und findet sie durch die Abstraktion, durch die Entleerung aller Wirklichkeit zum Schein. All diese bunte Welt außer uns ist nur Lug und Trug unserer Sinne, eine Täuschung der Menge, die uns all das als wirklich existierend vorgaukelt, was ja durch seinen ewigen Wechsel sich selbst in seiner Wirklichkeit verneint. Das Wirkliche ist allein das reine Sein, das ein und dasselbe in allen Dingen ist. Wir finden es nur, indem wir es loslösen von aller und jeder näheren Bestimmung. Das reine innerste Sein, das von allem und jedem losgelöste und in allem wesensgleiche Selbst ist das Göttliche und das allein Existierende. Das ist sicher ein radikaler Monismus, aber er läßt auch nichts übrig als eine nichtsbesagende Abstraktion. Die Welt, und der Mensch als Erscheinung selber mit, wird im Brahmanismus als Lug und Trug verneint, um das Göttliche und allein Wirkliche zu fassen.

Ganz ähnlich liegt die Sache im Buddhismus, nur daß hier die Negation noch stärker wird. Dem Buddhisten wird das reine Sein, weil man sich ja doch darunter nichts denken kann, ganz folgerichtig zum reinen Nichts. Und Nichtsein wird das Ideal und die Erlösung. Der absolute Pessimismus ist die Folge.

Aber nicht nur der Geist der Inder, auch der der Hellenen ist seit Sokrates und Plato immer wieder den Weg der Abstraktion gewandelt, wenn auch mit ganz anderer Tendenz und mit ganz anderem Ergebnis. Auch hier ist der leitende Gedanke immer der, daß das Allgemeine das Urbild und Wesen, das Besondere nur Abbild, Abschwächung und Verunreinigung des erhabenen Urbildes sei. Und so erhebt man sich über das Besondere zum Allgemeinen, über das Mannigfaltige zum Gemeinsamen, über das Viele zu dem Einen. Aber indem man von der bunten werdenden Welt zu der ihr übergeordneten und in sich geschlossenen, ruhenden Welt auf dem Wege der logischen Abstraktion und Begriffsbildung emporzusteigen sucht, behält man schließlich ein Reich wesenloser Begriffe und Ideen übrig. Man hat eine Welt reiner Gedankendinge, aus denen dann rückwärts die lebendige wirkliche Welt niemals ableitbar wird. Die wirkliche Welt ist und bleibt im Grunde dabei immer eine Art Sündenfall der Idee. Man sucht zwar die Einheit in der Idee, aber endet dabei schließlich nur in dem unlöslichen Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit, also in einem unüberbrückbaren Dualismus.

Ebenfalls auf dem Wege der Abstraktion ist der große Spinoza gewandelt und hat immer und immer wieder die Geister in seinen Bann geschlagen. Auch der größte Teil der heutigen Monisten lehnt sich an ihn an. Was Plato nicht gelang, gelang ihm, er zwang alles denkend zu einem Monismus zusammen. Aber freilich auch nur so, daß die Einheit selber eine erzwungene ist und daß die Vielheit nicht ungezwungen daraus ableitbar wird. Spinozas Abstraktionen münden ein in der Substanz, d. h. in demjenigen, was zu seiner Existenz keines anderen bedarf. Die Substanz ist ihm das durch sich selber Seiende und

ist als solches notwendig unendlich, nicht bedingt und beschränkt durch anderes. Neben ihr existiert nichts. Durch sie existiert alles. Die Substanz aller Dinge ist nur eine, und diese eine Substanz ist Gott.

Was aber ist nun das Wesen dieser Substanz? Auf diese Frage gibt es so wenig eine wirkliche Antwort bei Spinoza wie bei den anderen Denkern, die Gott auf dem Wege der Abstraktion gesucht haben und suchen und ihn dadurch finden wollen, daß sie sein Wesen von allem befreien und entleeren, was endlicher Natur und unserem endlichen Denken greifbar ist. Da bleiben allemal nur ein paar dürre Begriffe übrig, in denen die Seele weder ihren lebendigen Gott, noch ihre lebensprühende Welt wiedererkennt. Kein Wunder, daß fromme und schauende Geister entweder von diesen Abstraktionen nichts wissen wollen oder sie schnell, wie Goethe den Spinozismus, aus dem eigenen dichterischen Geiste bereichern und beseelen.

Auch Spinoza hat im Grunde für seinen Substanz-Gott nur verneinende Bestimmungen: die Substanz ist nicht endlich, kann nicht geteilt werden, ist kein Vieles, sie hat keine fremde Ursache. Nur insofern sie uns erscheint und unserem subjektiven Verstande sich darstellt, finden wir, gemäß der Subjektivität unseres Erkenntnisvermögens, zwei Attribute an ihr: Denken und Ausdehnung. Diese beiden Eigenschaften machen für unseren Verstand das Wesen der Substanz, der Gottheit, aus. Aber ihr selber ist das ganz gleichgültig, und wir dürfen ja nicht denken, daß diese unsere Weise, sie zu erkennen, ihr Wesen selbst erschöpfte. Sie selber kann unzählige Eigenschaften haben. Für uns stellt sie sich in diesen beiden dar, weil für uns nun einmal alles, was ist, zugleich ein Ausgedehntes und ein Gedachtes ist und sein muß. Diese beiden Attribute, Ausdehnung und Denken, sind also das Einzige, was wir über die Substanz-Gottheit aussagen können. Diese beiden Attribute sind aber unter keinen Umständen wie Ursache und Wirkung zu verstehen, also nicht so, daß die Substanz, als Ausgedehntes, Ursache der Substanz, als Denken, sei. Nein, es ist ein „sowohl, als auch". Die Substanz ist unendliche Ausdehnung und unendliches Denken, ist beides zugleich in allen und jeden Dingen. Um es ganz deutlich zu machen: wie ich zugleich dick und gut sein kann, aber nicht gut bin, weil ich dick bin, und nicht dick bin, weil ich gut bin, so besteht auch zwischen Ausdehnung und Denken in der Substanz Spinozas keinerlei gegenseitige Abhängigkeit und Einwirkung. Es sind zwei völlig getrennte, nie ineinander übergehende und nie auseinander folgende Eigenschaften, die unser Verstand in der Substanz verkettet schaut. Alles also existiert sowohl unter der idealen Form des Denkens als unter der realen der Ausdehnung. Alles ist sowohl Körper als Geist, sowohl in der Natur als beim Menschen. Geist und Körper sind dasselbe Ding, aber getrennte Attribute in diesem einen und selben Ding. Eine Einwirkung beider aufeinander ist nicht möglich und nicht denkbar. Ein Körperliches kann nur ein Körperliches, ein Geistiges kann nur ein Geistiges zu seiner Ursache haben. Aber vom Begriff der einen Substanz aus sind dennoch die beiden Welten des Geistigen und

Körperlichen nur eine und dieselbe Welt, sie sind eine Paralellerscheinung der Substanz.

So Spinoza. Dabei ist ja im Grunde auch nur unsere eigene Selbsterfahrung, und zwar das Allgemeinste und Ausgeblasenste an ihr, hypostasiert und zur Gottheit gemacht. Wir erleben uns nämlich in jedem Augenblick als ein Ausgedehntes und als ein Denkendes, und beides ist eins in unserm Selbsterlebnis. Es ist beides immer miteinander da, es ist keines ohne das andere denkbar, und dennoch ist keines die Ursache des anderen. Und doch sind beide eins. Das aber können sie nur in einem Dritten sein. Wo ist das Dritte, in dem Körper und Geist sich einen? Tatsächlich müssen wir schließlich alle erfahrbare Wirklichkeit, wie uns selbst, in die beiden letzten Begriffe des Körperlichen und Seelischen, des Materiellen und Ideellen zerlegen. Aber sobald wir sie so zerlegt haben, ist auch die Einheit dahin, und wir suchen umsonst das übergeordnete Dritte, das den Dualismus unserer Begriffe zu einem lebendigen Monismus zusammenschlösse.

Es bleibt also auch Spinoza mit seiner Hypothese über All und Einzelnes in einem Dualismus stecken, und die Substanz, die ihn überwinden soll, ist eben tatsächlich nichts als eine letzte Ausflucht, ein Wunschobjekt, in dem Spinoza, was er getrennt, wieder vereinigen möchte, aber eins, das so wenig faßbar und für uns begreifbar ist, als die Einigungsgrundlage zwischen Geist und Körper in uns selbst.

V.

Da macht sich Haeckel, als, wie er meint, „geläuterter" Spinozist, die Sache entschieden leichter. Auf der Klaviatur seines Geistes sind nur zwei Melodien, die eine heißt: „Es ist alles eins", und die andere lautet: „Und bist du nicht willig, so brauch ich Gewalt". Haeckel ist durchaus Diktator und Gesetzgeber. Die Substanz Spinozas erweitert er zur Allgültigkeit eines Gesetzes, des „Substanzgesetzes". Als „Gesetz" sieht ja die Sache sofort wie „bewiesen" und wie „Tatsache" aus, wo sie doch nichts ist als eine Abstraktion und Spekulation, eine Glaubensangelegenheit.

Aber Haeckel kennt sogar diese Substanz, von der Spinoza gar nichts wußte und nur Negatives auszusagen wagte. Diese letzte und höchste Einheit alles Seins, das ist — der Weltenäther, der die Unendlichkeit füllt. In seiner 1905 wieder aufgelegten Schrift „Der Monismus" schreibt Haeckel S. 19: „Eine lückenlose Reihe von gesetzmäßig verlaufenden natürlichen Entwicklungs-Vorgängen führt jetzt den denkenden Menschengeist durch Äonen von einem chaotischen Urzustande des Kosmos zu seiner heutigen Weltordnung". Daß der Übergang aus einem Chaos zu einem Kosmos ein absolutes Wunder und ein „chaotischer Kosmos" ein Begriffsungeheuer wie „ungeordnete Ordnung" wäre, solche Kleinigkeiten genieren Haeckel nicht. Er fährt fort: „Da haben wir zuerst nichts weiter im unendlichen Weltraum als den beweglichen elastischen Äther und unzählige gleichartige diskrete Teilchen staubförmig in demselben verteilt, die Uratome; vielleicht sind diese letzteren selbst ursprünglich „Verdichtungspunkte" der schwingenden „Substanz", deren Rest den Äther bildet."

Also Atome + Äther sind die Substanz. Und da die Atome nur Kinder des Äthers sind, und da der Äther selber mithin das Urprinzip ist, so kann man, sagt S. 37 Haeckel, „den Weltäther als allumfassende Gottheit betrachten und darauf den Satz gründen: Der Gottesglaube ist mit der Naturwissenschaft vereinbar". Ist das nicht erheiternd?

Merkwürdig ist es übrigens, daß Haeckel 1905 noch im Äther „die bewegliche, schwingende oder aktive Substanz" sieht, offenbar um die Bewegung „erklärt" zu haben, daß dagegen ein Physiker wie Gustav Mie schon 1903 zu dem Resultat gekommen ist, daß der Äther „absolut unbeweglich, unveränderlich, inkompressibel und reibungslos", ja „das absolut Ruhende ist, in dem die

Körper sich bewegen".[1]) Haeckel dagegen schreibt auch noch in seinen „Lebenswundern" 1906: „Als bewegte Substanz stellen wir uns alle Teile des unendlichen Weltraumes in ewiger und ununterbrochener Bewegung vor." Wir wollen gar nicht davon reden, daß „Bewegung" ohne den Gegenbegriff „Ruhe" undenkbar für uns ist. Wie aber, wenn die Physik recht hätte und der in und durch alles seiende Äther wirklich das absolut Ruhende wäre, und wenn er dann auch noch nach Haeckel trotz seiner absoluten Ruhe der Vater der sich aus ihm verdichtenden und ewig bewegten Atome wäre, wie könnte dann die absolute Ruhe die absolute Bewegung gebären? Das wäre wieder ein — Wunder! und wieder — ein Dualismus. Aber ist es nicht schon ein Dualismus, wenn man dem Äther als dem Imponderablen die Materie als das Ponderable gegenüberstellen muß? auch wenn man dann mit Haeckel hinzufügt: „ganz unwägbar ist der Äther freilich nicht", was übrigens doch wohl falsch sein müßte, wenn Mie's Ansichten richtig sind.

Wir erwähnen aber das alles nur, um zu zeigen, auf was für schwankendem Boden Haeckel seine Art von Monismus baut. Vielleicht hat er selber deshalb in den „Lebenswundern" die veränderte „Gottheit" des Weltäthers nur beiläufig erwähnt. Dafür hat er aber hier aus der früheren „Zweieinigkeit" seines „Substanzgesetzes" eine „Dreieinigkeit" gemacht. Wir spotten nicht, sondern er selber wählt in seiner geschmackvollen Weise diesen Namen. Also es ist ein Gott, nämlich die bewegte Substanz, und diese Gottheit hat drei Attribute: 1. die Kraft, 2. den Stoff, 3. die unbewußte Empfindung. Keines ohne das andere, jedes mit dem anderen — neuaufgelegter und erweiterter Spinozismus! Das dritte Attribut der unbewußten Empfindung scheint Haeckel als Verlegenheitsauskunft zuletzt noch schnell dazu erfunden zu haben, weil der Übergang von mechanischer Kraft oder Bewegung in Empfindung und Bewußtsein zwar Haeckel früher die einleuchtendste Sache war, aber trotzdem den anderen Gehirnen nicht einleuchten wollte. Nun so hilft man sich und schreibt den Uratomen, diesen logischen Abstraktionen, schon „Empfindung", wenn auch „unbewußte", zu und schlägt ihr dann den wissenschaftlichen Mantel eines griechischen Namens um die Lenden, das Psychoma! Und für das Ganze nimmt man sich Spinoza und Goethe zu Gevattern.

Wir glauben, sie würden sich auf das Entschiedenste für diese Gevatterschaft bedanken. Und zwar deshalb, weil Haeckel, trotz aller Gegenrede, dennoch in einem groben Materialismus hängen bleibt. Wer den Spinozistischen Begriff „Denken" einfach mit „Energie" und „Kraft" gleichsetzt; wer zwar die Atome beseelt, aber beim Menschen dann die Seele zu einer „Funktion des Gehirns" entwertet; also die bei Spinoza absolut gleichwertigen Attribute Körper und Geist so ungleich wertet, daß ausgesucht im Menschenhirn aus physischer Energie das Wunder der psychischen Energie, aus Nervenschwingungen der bewußte Geist

[1]) G. Mie, Moleküle, Atome, Weltäther S. 121 und 133.

entspringt, der hat weder Spinoza noch Goethe begriffen und hat überhaupt kein Gefühl für die Schwierigkeit der vorhandenen Probleme. Er ist und bleibt Materialist trotz alles idealistischen Aufgusses.

VI.

Weil aber Haeckel und sein Kreis immer und immer Goethe im Munde führen, so müssen wir betonen, daß dieser selber es mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ablehnt, die Gottheit in der Welt aufgehen zu lassen. Die Welt ist ihm die Erscheinungsweise der Gottheit. Aber wie schon ein jeder von uns mehr ist als seine Erscheinung, so ist vollends Gott für Goethe mehr als die Welt. Gott hegt die Natur in sich und sich in der Natur. Er selber ist also der Hegende, der Schaffende. F. Albert Lange hat mit Recht bemerkt, daß weder Goethe noch irgend einer der großen Deutschen Spinozist im eigentlichen Sinne des Wortes gewesen ist. Sie vertraten einen wirklich „geläuterten" Spinozismus, und „Goethe verwahrt sich dagegen, daß man den Gott Spinozas als einen abstrakten Begriff —, das heißt als eine Null auffasse, während er doch vielmehr das allerreellste tätige Eins sei, das zu sich spricht: Ich bin, der ich bin, und werde in allen Veränderungen meiner Erscheinung sein, was ich sein werde".[2])

Und was dieser Geist des Alls, der so bewußt zu sich selber spricht, in erster Linie nach Goethes Ansicht im Innersten war, das hat er, dächten wir, deutlich genug an vielen Stellen und auch durch die Worte dokumentiert, die Haeckel seinem „Monismus" zwar als Motto gibt, doch ohne sie dann irgendwie in ihm selber zur Geltung bringen zu können:

Im Namen dessen, der sich selbst erschuf,
Von Ewigkeit in schaffendem Beruf;
In seinem Namen, der den Glauben schafft,
Vertrauen, Liebe, Tätigkeit und Kraft — —

Hier quellen lauter warme Seelenkräfte aus der schaffenden Gottheit Seele auf. Was Goethe im eigenen Innersten als die schaffenden Kräfte fand, von dem aus schaute er das Wesen der Gottheit. Er verflüchtigte die Gottheit weder zu einer Unsumme von unbewußten Atomseelen, und noch viel weniger hätte er einem Weltäther den Namen der allumfassenden Gottheit geliehen. Und hätte er Sätze, wie den gelesen, daß „der Kohlenstoff der Schöpfer des Lebens" sei, oder gar den: „jetzt wissen wir, daß die Seele eine Summe von Plasma-Bewegungen in den Ganglienzellen ist" —, so hätte er dem, der solches zu „wissen" behauptet, nur schweigend den Rücken zugedreht.

Denn wer mit Haeckel seine Seele zu einer Bewegungssumme materieller Art entwertet, der kann selbstverständlich auch dem Göttlichen gegenüber nur in einer der Goetheschen Denkweise völlig widersprechenden Außenschau verharren.

---

[2]) Lange, Geschichte des Materialismus, Reclam I, 528 f.

Er bleibt an der Weltseite der Gottheit kleben, und zwar am Alleräußerlichsten dieser Weltseite. Und von Religion kann dann im tieferen Sinne gar keine Rede sein.

Wenn Haeckel trotzdem zu seinem allumfassenden Äthergotte in religiöse Beziehungen treten will, dann zeigt sich nur, daß die Begriffsunklarheit sich bei ihm soweit ausgebildet hat, daß er entweder die Bewunderungsgefühle, die er für seine Welthypothese hat, mit Religion verwechselt oder die allgemeinsten ästhetischen und moralischen Empfindungen mit ihr gleichsetzt. Und daß er ebendies tut, zeigt sich am deutlichsten darin, daß er schon den Tieren religiöse Empfindungen zuspricht, von moralischen ganz zu schweigen. Nun hat es aber nur dann Sinn, von Religiosität zu reden, wenn man darunter als allermindestes einen Akt der Erhebung des Geistes über die Natur zu irgend einer höheren Macht versteht, und wenn in ebendieser Erhebung sich die Sehnsucht ausspricht, herauszukommen aus dem Drucke der Dinge zu einer irgendwie gedachten Freiheit. Es ist also Religion nur möglich unter der Voraussetzung, daß die innergeistige Entzweiung zwischen Ich- und Weltbewußtsein erfolgt ist und daß der damit sich auftuende Abgrund gefüllt werden soll durch das Erfassen und sich Erheben zu einer über Mensch und Natur erhabenen und beide beherrschenden höheren göttlichen Einheit. Und ebendies für die Religiosität konstitutive Element, durch das sich zugleich der Mensch am schärfsten von der übrigen Welt besondert, das streicht Haeckel oder sieht es gar nicht. In seinem Streben, alles eins zu machen, verwischt er auch hier die Differenz zwischen Mensch und Tier zu Gunsten des Tieres. Und was dann übrig bleibt, sind irgendwelche Lust- und Leidgefühle allgemeinster Art, die dann für Religion ausgegeben werden.

Merkt man denn gar nicht, daß dieses Fortwischen der Differenzen, dieses Verschwimmenlassen des Besonderten im allgemeinsten, kraft dessen man die Entwicklung noch plausibler machen will, als sie es so schon ist, uns alle gesunde Weiterentwicklung zerstört? Man stürzt uns von der Höhe charakteristischer Selbstschau und Selbstgestaltung zurück in das Leerste und Verschwommenste der vagsten Allgemeinheiten. Man rührt alle glücklich erreichten Besonderungen des menschlichen Seelenwesens wieder zusammen, und statt bei den höchsten Exemplaren der menschlichen Gattung sich zu erkundigen, was Religion sei, fragt man bei Hund und Katze und sonstwo an. Dadurch wird die Seele zu einem Brei, nicht zu einem immer feiner und reicher sich gliedernden Organismus. Auch Monismus, aber was für Monismus!

Aber freilich die Losreißung und Erhebung des Geistes von und über die Natur kann man nicht brauchen. So darf sie auch nicht das charakteristische Urdatum der Religion und der Menschwerdung bedeuten. Wie einem der Geist zuletzt doch nur ein Produkt der materiellen Natur ist, so ist auch das Göttliche hier nur ein äußerster Hauch, der kosend die Materie umschwebt, die ihn gebar. Man redet zwar vom göttlichen Geiste der Natur, aber zuletzt doch nur so, wie man den Duft den Geist der Blume nennt. Man möchte, wie ich es einmal

ausgedrückt habe, den Stoff ins Geistige und Seelische erheben, aber an den Geist als schaffende Kraft und aus dem Innersten schaffenden Willen nicht glauben. Der Materialismus ist einem zwar zu öd, aber zum Idealismus fehlt noch der Mut. So bleibt man doch trotz aller gegenteiligen Sehnsucht des Herzens in einem religiös und geistig dekorierten Materialismus hängen. Wahrhafte Religion ist sich aber stets zu gut dazu, lediglich dekoratives Bedürfnis zu sein. Schaffende Urkraft will sie sein, gestaltender innerster Wille.

VII.

Aber wir sind der Meinung, daß dieser Haeckelsche Monismus nicht nur dadurch, daß er die Religion im tieferen Sinne ausschließt, sich untauglich zur Welterklärung beweist, er liefert überhaupt keine Welterklärung, weil ihm ein produktives Prinzip, ein schöpferischer Urgrund völlig fehlt. Wir hören da von der „gespannten Substanz" oder dem Äther. Wer löst denn die Spannungen? Und ist es sinnvoll oder sinnlos, aus nichts als diesem Äthergrund all den unendlichen Reichtum der Natur und des Geisteslebens so mir nichts dir nichts herauszuentwickeln? Entwicklung ist doch nur da, wo ein Zusammengewickeltes, aller Zukünfte Schwangeres sich selbst entwickelt, sein Leben darlebt, um sich selber zu verwirklichen und seinem inneren Drange Frieden zu geben. Wo soll in dem Äther der Drang nach Menschengeistern, nach dem Werden dieser Schöpfung mit all ihrer Not und all ihrer Seligkeit liegen? Wo liegt die Notwendigkeit zu dem Allen? Das ist ja alles nichts als ein furchtbarer Unsinn, der guter Sinn sein mag, soweit er die mechanische Seite an der Weltbewegung erklärt; aber an das Seelische dieses Alls rührt er auch mit keinem Finger!

Aber es erklärt sich vielleicht das Wunder der Welt, wenn nicht aus dem Äther, so doch aus den beiden Untergöttern, aus dem Gesetz von der „Erhaltung des Stoffes" und aus dem von der „Erhaltung der Kraft"? Zu diesen beiden Gesetzen, die Haeckel auf das Innigste verehrt und in deren „Entdeckung" durch Lavoisier und Robert Mayer er die größte Leistung der Naturwissenschaft sieht, müssen wir um Kants und der Gerechtigkeit willen ein paar Anmerkungen machen. Diese beiden Gesetze waren nämlich erkenntnistheoretisch schon erschlossen und entdeckt, ehe sie als Naturgesetze experimentell bekräftigt wurden. Kein anderer als Kant ist der Entdecker, und er hat, was er bei seinen Entdeckerfahrten im Reiche der Vernunft auf diesem Punkte gefunden hat, im Jahre 1787 in seiner 2. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft", Reclam S. 175, also formuliert: „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert." Und schon in der 1. Auflage sagt er S. 176f.: „Bei allen Veränderungen in der Welt bleibt die Substanz, und nur die Accidenzen wechseln," und dann setzt er kopfschüttelnd hinzu: „Ich treffe aber von diesem so synthetischen Satze nirgends auch nur den Versuch von einem Beweise, ja er steht auch nur

selten, wie es ihm doch gebührt, an der Spitze der reinen und völlig a priori bestehenden Gesetze der Natur."

Damit ist aber für jeden, der sehen kann, erwiesen, daß die „ewigen, ehernen, großen Gesetze der Natur", diese einzigen neuen Gottheiten einer innerlich verarmten Welt, erst und eher in unserem Kopfe, als in der Retorte und auf der Wage des Naturforschers sind. Und wenn man das gesehen und durchdacht hätte, dann würde man vielleicht erst einmal willig zu dem Manne in die Schule gegangen sein, der zwar nicht die graue Hirnrinde und die Ganglienzellen, wohl aber den Menschenkopf auf seine Vernunft und Denkgesetze hin untersucht und dabei beiläufig so „große, ewige Naturgesetze" entdeckt hat. Und wenn man sich mit der Kantschen Formulierung des Substanzsatzes noch näher befreundet hätte, dann würde man vielleicht davor bewahrt geblieben sein, Spinoza noch zu verschlechtern und das Substanzgesetz in zwei gleichwertige und von einander unüberbrückbar geschiedene Einzelgesetze der absoluten Stoff- und absoluten Krafterhaltung zu zerlegen, wie Haeckel das dualistisch getan hat. Man hätte vielmehr nur die Substanz selber das eine Beharrende sein lassen, während man in Kraft und Stoff nur die wechselnden Erscheinungsweisen des Einen und Letzten gesehen hätte. Es wäre von vornherein offen gelassen worden, daß Kraft sich in Stoff, Stoff sich in Kraft verwandeln könne, ganz unbeschadet der Substanzgleichheit unter allen diesen Verwandlungen.

Und dann wäre man davor bewahrt geblieben, das Konstanzgesetz der Materie so zu übertreiben, daß man jetzt bereits von diesem „ewigen" und „allgültigen" Gesetze schon wieder Abzüge machen muß. Zwar Haeckel betrachtet auch noch in seiner letzten Schrift über „Monismus und Naturgesetz", 1906, das Gesetz von der „Erhaltung des Stoffes" als ein „unantastbares Grundgesetz" und beruft sich gerade da gegenüber den kräftigen und zum Teil sehr beachtenswerten Angriffen des russischen Physikers Chwolson auf seinen geehrten Jenaer Kollegen, Professor Felix Auerbach. Merkwürdigerweise aber desavouiert gerade dieser geehrte Kollege gleichfalls die Haeckelsche Verabsolutierung des Konstanzgesetzes des Stoffes. Er schreibt darüber in seiner Schrift über „Die Grundbegriffe der modernen Naturlehre", 2. Auflage 1906, S. 101: „Trotzdem würde man zu weit gehen, wollte man unser Prinzip als bindend für alle Zukunft wissenschaftlicher Entwicklung erklären. Denn es könnte sich zeigen, daß Materie nichts ist als eine besondere Form von etwas Allgemeinerem, als einer Art von ... Energie. Es würde dann vorkommen können, daß Energie von der Art, die wir Materie nennen, sich in Energie, die nicht Materie ist, verwandelt, und die Konstanz der Masse wäre dann durchbrochen." Und in seiner ebenso klaren wie interessanten Schrift „Die Weltherrin und ihre Schatten", 1902, meint er: „Man muß es, vom Standpunkte dieser fortgeschrittenen Erkenntnis aus, sogar für möglich erklären, daß Stoff verschwindet, indem er sich in eine andere Energieform, die nicht als Stoff erscheint, verwandelt, und daß ebenso umgekehrt Stoff entsteht. Das Prinzip von der Erhaltung des Stoffes würde dann also hinfällig werden," S. 50 f.

So Auerbach in offenbarer Zuneigung zu dem energetischen Monismus, den Ostwald heute vertritt und dessen interessante These lautet: „Was wir von der Materie wissen, ist schon im Begriff der Energie enthalten, — die Materie ist nichts als eine räumlich zusammengeordnete Gruppe von Energien". Ob dieser energetische Einheitsgedanke richtig ist, lassen wir dahingestellt. Gesetzt, er wäre es, dann besagte er nichts anderes, als daß die für die naturwissenschaftliche Betrachtung sich ergebenden zwei allgemeinsten Erscheinungsweisen der Natur, nämlich Stoff und Kraft, nicht nur jede in unendlichen Besonderungen und Wandlungen auftreten kann, sondern daß sie auch selber miteinander wechseln und in einander übergehen können. Aber mitten in ihrem gegenseitigen Wechsel und mitten in all ihren eigenen Wandlungen beharrt dennoch denknotwendig das, was ihnen gemeinsam zu Grunde liegt, die Substanz. Um die kommen wir nicht herum, und gerade das, scheint uns, hat auch Ostwald bei seinem energetischen Monismus nicht scharf beachtet. Zu aller Veränderung brauchen wir denknotwendig den Gegenbegriff der Beharrung. Das liegt letztlich an nichts anderem als an der Dualität unserer Begriffsbildungen, an die wir nun einmal gekettet sind und gekettet bleiben. Und eben diese Dualität hat Kant auf das exakteste formuliert mit dem Satze: „Bei allen Veränderungen in der Welt bleibt die Substanz, und nur die Accidenzen wechseln."

Aber wenn Haeckel den von ihm für sich in Anspruch genommenen Auerbach gründlich gelesen hätte, dann hätte er ferner gesehen, daß dieser, genau wie Chwolson, es sich gar nicht beikommen läßt, zu behaupten, daß das Gesetz von der Konstanz des Stoffes und der Energie „bewiesen" sei für das Unendliche und Grenzenlose des Weltenraums. Im Gegenteil, es ist „bewiesen" nur für ein in sich fest abgeschlossenes System. Selbstverständlich! Denn der Chemiker und Physiker kann ja nur in einem abgeschlossenen Raume diese seine Versuche mit Wechsel und Beharren von Stoff und Kraft anstellen und beweiskräftig machen. Was aber im abgeschlossenen Raum „bewiesen" ist, darf logisch auch nur auf abgeschlossene Räume und Systeme erweitert werden. Und deshalb betont das Auerbach mit Nachdruck und sagt: „Konstant ist, um es nochmals zu betonen, nur die Gesamtsumme aller Energie in einem abgeschlossenen Systeme." Wenn sich trotzdem bei Auerbach auch der Satz findet: „Die Summe der in Erg gemessenen Energie im Weltall ist unveränderlich"[3]) — so bedeutet dieser Satz, wie Kant sagen würde, nur eine Tautologie, d. h. er sagt etwas, was in dem Begriff des Weltalls von vornherein liegt. Denn das All ist eben das All. Da kann denn freilich, ohne einen logischen Unfug, weder etwas dazugetan noch davongenommen werden. Aber daneben bleibt der andere Satz in seinem Recht bestehen, daß nur für ein geschlossenes System die Konstanz der Energie „bewiesen" ist. Daraus würde man nun entweder folgern müssen, daß wir auch das „All" uns als räumlich geschlossenes System zu denken haben. Aber das wäre ein

[3]) Beide Sätze auf S. 22 von „Die Weltherrin und ihre Schatten".

logischer Unsinn, weil wir uns nur an die Grenzen dieses räumlichen Alls im Geiste zu versetzen brauchten, um einzusehen, daß wir von da aus wieder zum mindesten leeren Raum denken müßten, ringsum und in die Unendlichkeit hinaus. Ist es aber so, dann scheint nur noch ein zweites übrig zu bleiben, nämlich dies, daß wir uns im unendlichen von nichts als vom schaffenden Geiste der Gottheit erfüllten, „naturwissenschaftlich" also leeren Raume ein abgeschlossenes Kräftesystem schwebend zu denken hätten, durch Gravitation und Schwere sich selbst zusammenhaltend, das System der Welten, dem unsere Erde mitangehört. Freilich könnte man dann im leeren Raume der Unendlichkeit noch eine Unzahl solcher in sich abgeschlossener Weltsysteme dazudenken; und dann wäre das Rätsel wieder da, wie sie so abgeschlossen sein könnten, daß sie sich durch nichts beeinflußten. Aber ich sage, man könnte sie sich dazudenken. Ein Denkzwang dafür ist nicht vorhanden. Doch wie dem sei, jedenfalls sehen wir auch hier: das Weltenrätsel wird nur um so größer, je weniger man leichtfertig das wirklich „Bewiesene" verallgemeinert.

VIII.

Schließlich aber hätte Haeckel noch eins von Auerbach lernen können, nämlich dies, daß er mit seinen beiden zum Substanzgesetz verbundenen Erhaltungsgesetzen des Stoffes und der Kraft alles andere, nur keine Formel zur Welterklärung in der Hand habe. Und zwar aus dem schon oben betonten Grunde, weil sie alles andere als Produktivität bedeuten.

Es gehört kein Übermaß von begrifflicher Klarheit dazu, um sich zu sagen, daß Erhaltungsgesetze an sich selber nichts Schöpferisches haben, so groß auch innerhalb eines irgendwie entstandenen und vorhandenen Schöpfungsprozesses ihre Bedeutung ist. Am besten erhalten und bewahrt vor jedem Verluste bleiben Stoffe und Kräfte äußerer Art ohne alle Frage dadurch, daß überhaupt nichts mit ihnen geschieht. Doch hören wir Auerbach. Er sagt: „Es ist ein eigentümlicher Verlauf, den die Geschichte so mancher hervorragenden Entdeckung und Erfindung genommen hat, und man ist versucht, darin beinahe eine Art von Gesetz zu erblicken. Die Entdeckung taucht auf, findet bei der ihrem Urheber geistig nicht ebenbürtigen Mitwelt kein oder mangelhaftes Verständnis und bedarf vielleicht einer ganzen Generation, eines Zeitraumes von Jahrzehnten, um die verdiente Wertschätzung zu finden; dann aber tritt der Umschlag ein und ihre Bedeutung wird überschätzt; schließlich ist es zuweilen gar nicht die leichteste Aufgabe, diesen Überschwang einzudämmen und die richtigen Grenzen festzusetzen . . . So sehen wir auch hier, daß, nachdem es fast ein Menschenalter gedauert hatte, bis das Energieprinzip sich völlig durchgerungen hatte, nun eine Ära seiner Überschätzung anhub. Man glaubte vielfach, in ihm das Allheilmittel für Defekte in der Naturerkenntnis zu besitzen, man erklärte es für das Grundgesetz alles Geschehens im Weltall . . . Ist nun das Erhaltungsgesetz wirklich das Grundgesetz alles Naturgeschehens? Diese Frage kann man in einem gewissen Sinne

mit ja, muß sie aber in einem tieferen und schließlich entscheidenden Sinne mit nein beantworten; und es genügt eine etwas präzisere Fragestellung, um das mit Leichtigkeit einzusehen, ja, um sich zu wundern, daß man überhaupt versuchen konnte, sich mit dem Erhaltungsprinzip zu gute zu geben. Was ist denn Naturgeschehen? Was ist denn das Gemeinsame aller Ereignisse, aller Vorgänge im Weltall? Offenbar Veränderung . . . Alle diese Veränderungen erfolgen . . . unter Wahrung des Erhaltungsprinzips. Erfolgen sie aber auch aus Anlaß des Erhaltungsprinzips? Sicherlich nicht; denn die Forderung desselben wird doch am einfachsten dadurch erfüllt, daß überhaupt nichts geschieht . . . Und damit zeigt sich uns das Prinzip in seinem wahren Lichte: es ist, bei all seiner großartigen Bedeutung, doch im Grunde von negativem Charakter, indem es aussagt: Bei allen Veränderungen in der Natur bleiben Stoff- und Energiemenge ungeändert. Es ist also eigentlich recht sonderbar, wenn man auf die Frage nach dem Grundgesetz aller Veränderungen in der Natur antwortet: Stoff- und Energiemenge ändern sich nicht; es ist das etwa so, wie wenn ich auf die Frage nach den Wandlungen, die Robert Mayer in seinem Leben durchgemacht habe, antwortete: er hieß immer unverändert Robert Mayer". So Auerbach.

Ist das nicht eine sehr scharfe Arznei gegen die Haeckelsche Weise, seinen Monismus zusammenzuphilosophieren? Auerbach schließt diese Betrachtung mit dem logisch unanfechtbaren Satze: „Das Erhaltungsgesetz hat lediglich die Bedeutung, daß nichts gegen sein Gebot geschehen darf; es hat nicht die Bedeutung, daß aus ihm heraus, auf seine Initiative wirklich etwas geschähe. Es ist Aufsichtsbehörde, nicht Unternehmerin. Es ist von regulativem, nicht von produktivem Charakter."[4])

Ist das aber richtig, dann sind wir mit Auerbach gezwungen, die weitere Frage zu stellen: „Gibt es neben dem Erhaltungsprinzip nicht auch ein Veränderungsprinzip?" Es muß ein solches geben, und Auerbach findet es in der Tendenz alles Geschehens nach einem mit unerbittlicher Gewalt erfolgenden Ausgleich aller Gegensätze. „Ist der nach den Umständen überhaupt mögliche Ausgleich schon vorhanden, so geschieht überhaupt nichts, es herrscht Gleichgewicht; wenn nicht, denn geschieht etwas, und die Tendenz dieses Geschehens ist der fortschreitende Ausgleich", S. 30. Ist aber dieses von Rudolf Clausius festgestellte und von ihm Entropiegesetz genannte Ausgleichsgesetz nicht wegzubeweisen, dann ist es Tatsache, daß der Weltprozeß, in dem wir leben, kein konservativer, d. h. sich selbst erhaltender, sondern ein finitiver, d. h. einem Ausgleich und Ende zueilender Prozeß ist. Die Drehung der Erde um ihre Achse und um die Sonne muß ebenso unerbittlich zu Ende kommen wie die Schwingungen eines Pendels, der Ton einer Stimmgabel oder das Schlagen des Herzens. „Daß ein perpetuum mobile ohne Speisung nicht bestehen kann, ist eine Konsequenz des Erhaltungsprinzips, jetzt aber handelt

[4]) Die Weltherrin und ihre Schatten S. 25—27.

es sich darum, daß auch sorgfältigste Speisung einer Maschine ihr kein ewiges Dasein verleihen kann, und das ist keine Konsequenz des Erhaltungsprinzips." „Es handelt sich nicht darum, daß der Mensch zu Grunde geht, wenn er dauernd fastet, sondern darum, daß seinem Leben auch bei normaler Ernährung ein Ziel gesetzt ist." „Jedes Ding hat seine Lebensdauer, die Glühlampe und die Dampfmaschine, die Pflanze und das Tier; sollte einzig und allein die Welt als Ganzes kein Ende haben?" S. 31.

Wie Auerbach diese seine These im Einzelnen physikalisch belegt, wie er den Nachweis liefert, daß der Weltprozeß fortwährend mit Verlust an aktueller Energie arbeitet, weil die Zerstreuung der Energie von selbst eintritt, während die Sammlung erzwungen und vergütet werden muß durch Herbeiziehung fremder Energie, die sich wiederum zerstreut — das alles kann hier nicht näher dargelegt werden. Aber das Ende vom Liede, das er diesem unseren Weltsystem singt, lautet so: „Betrachtet man das uns zunächst interessierende Sonnensystem und bedenkt man, daß der bei weitem größte Teil seiner Masse auf die kolossal heiße Sonne entfällt, so sieht man ein, daß, wenn einmal infolge von Erschöpfung ihrer Bewegungsenergie die Planeten usw. wieder in die Sonne aufgehen, dieser Endzustand ein solcher von großer Hitze und nebenbei von äußerst geringer Massendichte sein wird. Dieser Zustand wird sich von dem Kant-Laplazeschen Anfangszustand des Sonnensystems nur durch das Fehlen der Rotation des heißen Gasmeeres unterscheiden, und es bedürfte nur eines neuen Drehimpulses, um die Weltgeschichte von neuem beginnen zu lassen. Dieser Impuls aber, der „prähistorische" sowohl wie der etwaige „posthistorische", bleibt als dem Weltganzen von außen Erteiltes durchaus metaphysisch und bezeichnet die äußersten Grenzen der Naturerkenntnis," S. 54. Aber das Trostlose dieser seiner Perspektive mildert Auerbach doch durch folgende Erwägungen: „Ausgleichsprozesse," sagt er, „können nur stattfinden, wo Gegensätze vorhanden sind; und je stärker die Gegensätze, desto heftiger, je schwächer die Gegensätze, desto sanfter wird der Ausgleich sein. Aber durch den Ausgleichsprozeß selbst werden ja die Gegensätze fortwährend gemildert. So sehen wir ein, daß jener Weltprozeß, dessen Tendenz so traurige Perspektiven eröffnet, sich allmählich immer mehr verlangsamt, daß er gegenwärtig jedenfalls schon viel ruhiger geworden ist, als in der Sturm- und Drangperiode der Natur —

„erst groß und mächtig,
nun aber geht es weise, geht bedächtig";

immer weiter wird sich das Tempo dieses Prozesses verlangsamen, und sein Ende liegt in unabsehbarer Ferne. Und für unabsehbare Zeit können auch wir uns, unbeirrt durch ihre länger werdenden Schatten, der Segnungen der Weltherrin (d. i. des Ausgleichsgesetzes) erfreuen," S. 41 f.

Wer das gelesen hat, wird es wohl mit uns als unbegreiflich ansehen, daß Haeckel sich auf diesen Vortrag Auerbachs noch beruft, als sage der ihm zu Gunsten etwas aus, und daß er gegen diese ganze, auch von dem russischen Physiker

Chwolson vertretene Ansicht nichts zu sagen weiß, als dies: „Diesem Ende der Welt müßte auch ein ursprünglicher „Anfang der Welt" entsprechen. Damit wären wir glücklich an einem „Wunder" angelangt, an der „Schöpfung der Welt aus nichts." [5])

Wer hat denn davon gesprochen, daß die Welt „zu nichts" werden soll? Und wer, daß sie „aus nichts" entstanden sei? Dies „Wunder" konstruiert Haeckel nur schnell, um seine Gegner damit totzuschlagen. Das Problem, um das es sich vielmehr dreht, ist das Uralte der ersten Bewegung, des gewaltigen Urimpulses, der die lodernden Gegensätze schuf, um durch jahrmillionenlangen allmählichen Ausgleich die wunderbar reiche Gestaltung und Entfaltung dieses unseres Weltwesens zu ermöglichen. Dies große Urproblem schob Haeckel erst einfach in den Äther ab, der „das Bewegliche" sei. Da schien es ihm zunächst gut aufgehoben, dann aber, weil er wohl auch erfahren, daß nach neuerer Ansicht gerade der Äther „das absolut Unbewegliche" sei, schob er es „auf alle Teile des unendlichen Weltenraumes", die von Ewigkeit her in Bewegung sind. Das war ja selbstverständlich wiederum keine Lösung der Frage, sondern besagte nur: Die Bewegung ist, eben weil sie ist. Aber wir gestehen bereitwillig zu, daß man sich dabei beruhigen kann, wenn man will. Denn man braucht nun einmal einen Ruhepunkt seines Denkens. Und findet ihn entweder im Allgeist, als in dem, der alle Möglichkeiten umfaßt und alles aus seinen Schöpfertiefen zu Leben und Bewegung ruft; oder aber man bettet seinen nach Frieden verlangenden, grübelnden Kopf in einen sich selbst bewegenden Äther. Jeder nach seinem Geschmack! Nur soll dann keiner tun, als wäre da etwas „bewiesen"!

Nachdem aber einmal das „Gesetz der Ausgleichung" wissenschaftlich genau so erwiesen zu sein scheint, wie das der „Erhaltung", und nachdem dadurch die Entwicklung dieses unseres Weltsystems aus einer Infinitesimalrechnung zu einer Finitesimalrechnung werden zu müssen scheint, ja, dann verstehen wir es doch nicht, wie Haeckel so leichten Kaufes loszukommen meint. Denn logisch widerspricht das „Gesetz der Ausgleichung" dem der „Erhaltung" in keiner Weise. Es wird kein Etwas zu einem Nichts, kein Nichts zu einem Etwas, von einem „Wunder" in diesem albernen Sinne ist gar keine Rede. Es handelt sich nur darum, daß alle aktuell werdende Kraft in nicht zurückverwandelbare potentielle Kraft übergeht, oder darum, daß unser Weltsystem kein perpetuum mobile ist. Es eilt schließlich dem Ende der Bewegung zu. Und zu dem also erschlossenen Bewegungsende müssen wir freilich einen Bewegungsanfang als Gegenbegriff notwendig hinzudenken. Das ist die Situation. Ob sie naturwissenschaftliche Unerbittlichkeit besitzt, vermögen wir nicht zu entscheiden; wir können nur sagen: Das kann nicht durch Geschelte über dabei gar nicht existierende Wunder geleugnet, sondern muß physikalisch widerlegt werden, wenn es widerlegt werden kann.

---

[5]) Monismus und Naturgesetz S. 23.

Gegen Auerbach aber bemerken wir von seiten der Logik, daß ein Ausgleichsgesetz nur in relativem Sinne ein produktiveres Gesetz ist, als das der Erhaltung. Auch es selber setzt, ehe es in Tätigkeit treten kann, schon all das voraus, was ausgeglichen werden soll, alle Spannungen und alle daraus geborenen Gegensätze. Wo sind sie her? Nach dem Gesetz der „Erhaltung" müßten alle Spannungen in sich selbst verharren, ein Dornröschen, dem kein Erlöser naht. Nach dem Gesetz der „Ausgleichung" müßten alle Spannungen sich selbst lösen, das ist der Weltentod. Das große ewige Rätsel lautet: Aus welchem ewigen Jungbrunnen der Kraft strömen Spannung und Erlösung?

IX.

Ehe wir uns aber mit dem Urrätsel der Produktivität befassen, müssen wir zu der Auerbachschen Ansicht vom Weltende noch religiös Stellung nehmen. Sollte sie sich wissenschaftlich unausweichbar machen lassen, dann bemerken wir religiös dazu, daß das Christentum sich auch diesem Gedanken schon wiederholt, und nicht nur zu Jesu Zeiten, gegenüber befunden und gerade dann seinen ganzen kühnen Glaubensstandpunkt ohne jede Sentimentalität bewährt hat: „Vater, dein Wille geschehe" und „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde".

Tatsächlich ist das für die, die in einem Reiche des Geistes und in einer alle Sonne und alle Nacht umfassenden ewigen Liebe wurzeln auch die einzige reinliche Konsequenz. Für sie könnte „Weltende" nie und nimmer etwas anderes bedeuten als dies, daß die Zwecke des Vaters im All mit diesem Weltsystem erreicht sind. Der ewig Schaffende nähme diese Welt zurück in sich, um aus ihrem geläuterten Material ein neues und höheres Weltsystem zu bilden. „Weltende" im persönlichen Sinne ist sowieso uns allen nah. Wie dann jedesmal das stoffliche Material unseres Seins zurückgenommen wird in dieses Weltsystem, während wir das Geistige heimkehrend denken zum Vater des Geistes, um in neuen und reicheren Dienst von ihm gestellt zu werden, so würde es auch im Großen sein mit diesem ganzen Weltsystem: Alles ein ewiges Aus- und Einatmen der schaffenden Gottheit, auf der einen Seite ein ewiges Herausgehen der Gottheit aus sich selbst in die Welt der lodernden Gegensätze, schaffend und erscheinend und unter allmählichem Ausgleich hervorbringend die unendliche Vielgestaltigkeit der bunten Welten, und auf der anderen Seite ein ewiges Zurücknehmen alles Erschienenen ins Herz des Schöpfers selbst, auf daß es geläutert hervordringe zu neuem Kreislauf des Werdens.

Es wäre das nur eine grandiose Anschauung, wie sie ähnlich schon die deutschen Mystiker entwickelt haben, und wie sie irgendwie in den Seelen der größten Religiosen sich geltend gemacht hat, die, weil sie das „Stirb und Werde" im eigenen Busen trugen, es auch als den Rhythmus des Weltprozesses selbst empfanden und in einem heroischen Optimismus dennoch das Leben, den Geist, die Liebe als das Siegende und Triumphierende bejahten. Es brauchte also,

bei aller Größe und Tragik, diese lebendige Anschauung des Alls keineswegs in religiösen Pessimismus zu versinken, wie ihn nach Schopenhauers Vorgang E. v. Hartmann vertreten hat und wie ihn heute dessen Schüler Arthur Drews in geistvoller Weise vertritt.

Arthur Drews nennt seinen tiefen und ernsten religiösen Monismus im Gegensatz zu all dem dürftigen Abstraktionsmonismus alter und neuer Tage mit Recht einen konkreten Monismus.[6]) Aber weil er aus einer unbewußten göttlichen Lebensfülle alles ableitet, erschöpft er wohl die Tragik der Welt, aber nicht ihre Güte und Schönheit und helle Sonne, und zuletzt bleibt die ganze herrliche Schöpfung auch bei ihm nur ein faux pas, ein absolut zufälliger Akt eines sinnlos sich regenden, unvernünftigen Willens innerhalb der ruhenden, in selige Unbewußtheit eingetauchten Gottheit. Aus ihrem leidlosen Weben in sich selbst wird sie nun aufgescheucht zum Wollen. Aber alles Wollen ist Leiden, und den Willen vernichten, das allein ist auch hier der Weg zur Welt- und Gotteslösung. Aber wenn nun die Gottheit wieder nach dem langen und komplizierten Umwege über unser Bewußtsein zur Leid- und Willenlosigkeit des Unbewußten, als zu ihrer Seligkeit, zurückgekehrt ist — wer garantiert ihr denn dafür, daß aus dunklen Zufallsgründen sich nicht wieder ein neuer unvernünftiger Wille regt und sie damit zwingt, die alte Tragödie, nun Tragikomödie, nochmals zu spielen? Und überdem ist im Punkte des rätselhaft sich aufbäumenden unvernünftigen Willens auch dieser „konkrete" Monismus ein verschleierter Dualismus. Denn es ist schließlich doch ein böses Prinzip, das in dem unbewußten Gott sich regt, und dessen Überwindung allein zur Erlösung führt. Hier haben wir nicht, wie in Hellas, den Sündenfall der Idee, sondern — und das ist deutsch — den Sündenfall des Willens als Weltschöpfer. Aber hier sind doch Größe und Tiefe, bei Haeckel dagegen nur Banalität und Seichtigkeit.

Zuletzt freilich können wir auch gegenüber dem Drewsschen Versuche nur dieses betonen: Es rächt sich auch hier der schwere Fehler, daß das göttliche Wesen nicht in der höchsten Form des Lebens, das wir als Göttliches in uns empfinden, nicht in bewußtem Geiste, zweckvollem Willen, allumfassender Liebe, sondern in dem minderwertigen des unbewußten leidlosen Seins gefunden wird. Wir dagegen meinen, daß wir uns nur aus dem Höchsten, dessen unsere Seele inne wird, das Bild des Göttlichen formen dürfen, und stellen uns damit auf den Standort, von dem aus nicht nur unsere größten deutschen Genien, sondern auch Jesus von Nazareth den Blick in die Tiefen der Gottheit tat.

Es gibt nach unserer Ansicht nur einen wahrhaft befriedigenden religiösen Monismus, nämlich den: Die ganze Schöpfung zu begreifen als die ewige Selbstverwirklichung des bewußten göttlichen Wesens aus aller Fülle seines Geistes, seiner Liebe, seiner Kraft. Denn nur von hier aus begreift sich der Weltreichtum und die Weltnotwendigkeit oder Produktivität.

---

[6]) Arthur Drews, Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes. Jena, Eugen Diederichs.

X.

Die Probe auf jede Weltanschauung liegt in der persönlichen Kraftzufuhr, die sie zu gewähren vermag. Sobald sie aber den Weltreichtum vermindert oder durch ein Übermaß der Schattentöne verdunkelt, und sobald sie die Weltnotwendigkeit in Frage, Zufall und Sinnlosigkeit verwandelt, dann bedeutet sie unter allen Umständen eine Schwächung der Seele, der nur durch kompliziertesten Räsonnements der Schein des Vornehmeren und Edleren verliehen werden kann. Und eben daran krankt und stirbt auch m. E. der in vieler Hinsicht so wertvolle Drewssche Versuch. Was wir von einer Weltanschauung verlangen, das leistet uns weder der abstrakte Monismus noch der konkrete des „Unbewußten".

Alle Abstraktionswege alter und neuester Tage, ob dabei nun rein logisch-begrifflich oder naturwissenschaftlich abstrahiert wird, geben uns anstatt der wunderbaren Fülle der seelisch erlebten Welt ein paar allgemeine Begriffe und Formeln. Nun sind wir selbstverständlich auch unserer Vernunft und Logik verpflichtet, die allgemeinsten Denkformeln und Gesetze, die in ihr ruhen, aus ihr herausholen und in sie das Naturgeschehen möglichst einzufangen, es berechenbar und technisch verwendbar zu machen. Aber wenn uns dann einer aufreden will, daß die paar dürftigen Formeln, die dabei resultieren, das innerste Wesen des Geschehens wären, und daß der ganze Weltreichtum aus ihnen ableitbar sei, weil sie ihn enthielten: dann wird er uns lächerlich.

Daß man sich das doch recht deutlich mache! Denke man sich eine Wiese im Frühling und sich selber an einem Hang unter einem Wildrosenbusch. Vor unseren Augen dehnt sich das Grün, in leichten Wellen bewegen sich die jungen Halme, schimmernd und froh, die Blumen nicken mit den Köpfchen, die Bienen summen, es gaukelt ein Falter wie liebetrunken über den Blüten, und über dem allen spannt sich der Himmel so blau, so weltentief, und unsere Seele steigt dankend und seligen Schauens voll von der Erde zum Himmel, vom Himmel zur Erde — — — Und nun denke man sich, daß ein bebrillter Herr sich zu uns setzt und beginnt: „Chemische Zusammensetzung des Grases Formel so und so, Boden Diluvialschlamm, Luft darüber Formel so und so, Licht Ätherschwingungen, Geschwindigkeit der Sonnenstrahlen 300000 Meilen pro Sekunde, usw. usw." Und wenn der bebrillte Herr dann sagte: „Sehen Sie, das ist die Wiese mit all ihrem Drum und Dran" — nicht wahr, wir würden ihn sachte zum Teufel wünschen und ihm dann freundlich sagen: „ja, ja, darüber wollen wir aber lieber einmal im Naturunterricht miteinander reden. Jetzt aber ist's zu schade um Wiesengrün und Himmelsblau, um Bienengesumme und um all das, was es als Seele und Schönheit und Gottesfülle zu unserer Seele sprechen will. Da können die toten Formeln nicht helfen. Die fassen ja nur das Mechanische, also das Notdürftigste an der Außenseite."

Wenn es aber so steht, dann meinen wir, es müsse um der Seele, um der Welt und um des Lebensreichtums beider willen energisch gegen den Unfug protestiert werden, der uns Gott nur noch gelten lassen will als „die Summe der

Weltgesetze". Denn wenn die Seele des Alls erst in ein paar dürftigen Verstandesformeln restlos aufgegangen ist, dann wird ja wohl von der Seele des Menschen noch weniger übriggeblieben sein. Aber wir spielen die Tragikomödie der Selbst- und Gottesentwertung und kommen uns dabei noch wunder wie vor!

Gewiß sind die Formeln der Gesetze und ihre Erkenntnis äußerst wichtig, auch für die ganze Außenseite des Technischen und Kulturellen. Aber schon für die schöpferische Innenseite der Kultur sind sie nichts als untergeordnete Diener. Man muß einmal etwa in das Leben Leonardos[7]) einen tieferen Blick getan haben, um an einem Musterbeispiel das Für- und Widereinander der abstrahierenden und schöpferischen Kräfte erlebt zu haben. Allein durch die schöpferischen Kräfte, die in uns sind, können wir die Schöpferkraft des Alls empfinden, und nur von dem reichsten und tiefsten Erlebnis der Seele, von der Totalität unseres Seelenlebens aus läßt sich die Seele des Alls einigermaßen würdig erfassen und verstehen. Einzig und allein von da aus wird der unendliche Reichtum des Weltlebens verständlich und bewahrt vor Verhutzelung und Entleerung. Wir reden damit durchaus keiner trunkenen Romantik das Wort, wenn wir auch jeder Seele dieser Tage eine kleine Dosis von der Wunderkraft Bettinens[8]) wünschen, die wie Kinderseelen aus dem Kleinsten das Größte, aus dem Kiesel den Diamanten und aus dem Häufchen Sand den Königspalast erstehen zu lassen vermag. Uns aber hat man an die kopfmäßige Verarmung gewöhnt statt an die Bereicherung der Schöpfung aus den Tiefen der Schöpfung selber her, die entweder in uns oder nirgends für uns zu finden sind. „Wir sind," um mit Hermann Büttners vortrefflichen Worten zu reden, „gewohnt, unter dem Sein ein Allerallgemeinstes und Notdürftigstes vorzustellen, eben noch hinreichend, ein Ding vor dem Versinken ins Nichts zu bewahren".[9]) Ein Allerleerstes und Armseligstes, wie den Äther, will man uns als den Kräfteurgrund der ewigen Lebens-

[7]) Es ist das jetzt sehr erleichtert durch die mit trefflicher Einleitung versehene Herausgabe des Wichtigsten, was wir aus Leonardos Feder besitzen: Marie Herzfeld, Leonardo da Vinci, Der Denker, Forscher und Poet, 2. Aufl. 1906 bei Eugen Diederichs, Jena.

[8]) Bettina von Arnim, Goethes Briefwechsel mit einem Kinde. 3 Bände. 1906. Jena, Eugen Diederichs.

[9]) H. Büttner, Das Büchlein vom vollkommenen Leben. Einl. S. XXXI. Solche Bücher, die uns Deutsche uns selber finden lehren, tun dringend not. Ich selber war auf das tiefste überrascht, wie verwandt die innerste Schau der Welt dieses deutschen Mystikers meiner eigenen ist, die ich im 4. und 5. Kapitel von „Im Kampf um Gott" ehedem, wenn auch noch unfertig, zum Ausdruck zu bringen versucht habe. Aber man hüte sich, über dem Gefühlsmäßigen dieser tiefen Mystik das Willensmäßige Luthers und Kategorische Kants zu vergessen oder gar es darüber zu erheben. Wir dürfen nicht hinter Luther und Goethe und Kant zurückfallen. Aber zu Selbstbesinnung und Vertiefung kann uns die Theologie des Deutschherrn, wie kaum ein anderes Stück Leben, führen. — Das Büttnersche Buch ist 1907 bei Eugen Diederichs in Jena erschienen.

fülle aufreden, statt daß man von unserer seelischen Erfahrung und Selbstgewißheit ausginge und alles Höchste und Reichste, das überhaupt in der Seele der Menschheit sich gebar, zur Norm und Quelle des Seins erhöbe. Aber dann würden die Genien, Propheten, Künstler und Dichter ersten und die nichts als Wissenschaftler zweiten Ranges sein, und ebendas widerspricht noch immer der intellektualistischen Richtung und Wertschätzung dieses Säkulums.

Aber nur wenn wir uns dazu entschließen und in den schaffenden Urgrund der Welt alle Fülle des Bewußtseins und der Kraft versenken, können wir auch aus ihm heraus die ganze Lebensfülle quellend schauen. Es hilft nichts, wenn wir zwar alle Fülle der Kräfte einbetten in die Gottheit, aber sie selber dann ins Unbewußte sinken lassen. Wir dürfen nicht von unseren Schwächezuständen, sondern müssen von unseren Kraftzuständen aus die Seele des Alls zu erfassen versuchen. Wenn aber die Seele schon ihr eigenes Licht nicht mehr zu ertragen und nicht mehr darin zu jauchzen vermag, wenn sie aus dem Bewußtsein ins Unbewußte mit schmerzenden Augen sich zurückwenden möchte, wie soll sie dann dem freudig und stark ins Auge schauen, der die Sonne aller Sonnen ist? Und wenn man seine Schwäche dann auch als „heroischen Pessimismus" vor sich selbst verschleiert, so will auch das uns nicht als die Kraft der Seele erscheinen, der die Kraft des Alls zur Gegengabe und Offenbarung wird. Sobald wir den göttlichen Urgrund der Welt ins völlig Unbewußte tauchen, ist auch keine Spur von Notwendigkeit mehr da, daß er in Bewegung und Tätigkeit übergehe. Nur wo die Kraft sich selber fühlt, wird sie durch dieses Selbstgefühl zur Probe und zur Tat gedrängt, und die Produktivität ist erklärt. Alles unbewußte Sein dagegen kann leidlos ewig in sich selber ruhen. Keinerlei Notwendigkeit, lediglich ein Zufallswunder, ruft es aus seinem Schlafe.

XI.

Sobald wir uns dagegen den Grund der Schöpfung als bewußte Geistigkeit vorstellen und gefüllt mit all dem, was wir selber je als höchstes Leben, Weben und Schaffen geistiger Kräftebewegungen empfunden haben, also voll alles gestaltenden Willens, aller schauenden Phantasie, aller quellenden Liebe und erhabensten Vernunft: dann und dann allein ist nicht nur der Reichtum des Weltlebens begreiflich, sondern auch das ewige Schaffen selber in seiner Notwendigkeit mitgesetzt.

Es sei dafür nur schnell noch einiges herausgehoben. Der Genialität und Seelengröße Jesu war es vorbehalten, in der tiefsten aller schaffenden Kräfte, die in uns sind, den Herzschlag der Schöpfung selber zu verspüren. Er nannte ihn: Liebe, Vater! Das Wesen aller Liebe ist aber ebendieses, daß sie nicht in sich selber bleiben kann, daß sie sich hingeben muß, daß sie suchend geht und keinen Frieden ihrem eigenen Sehnen findet, als bis sie zu dem Ich das Du gefunden hat. Alle Liebe ist also quellend und schöpferisch in sich selbst.

Wie aber soll die ewige Liebe ihrem Drange Frieden geben? Noch ist sie ja allein in sich, umgähnt und in sich hegend endlos sich dehnende Einsamkeiten. So muß die Einsamkeit zerrissen werden. Die Liebe drängt die Gottheit, daß sie sich sebst besondere und aus dem Gottes-Ich das Welten-Du gebäre. Sie kann ja zu dem ewig suchenden Ich das ewige Du nur finden, indem sie es aus sich selber schafft. So schuf die ewige Liebe durch Selbstentäußerung ihr Andersein zum Zwecke ihrer Selbstverwirklichung, zum Zwecke ihrer Selbsterlösung. Sie schuf es nicht aus nichts; sie schuf es aus der Fülle ihrer Gottheit! Denn wenn uns zugemutet wird, zu denken, daß aus dem unwägbaren Äther die wägbaren Atome sich zu unendlichen Welten ballen und Geister daraus quellen sollen wie Jesus, Luther, Leonardo, Goethe, Kant, so will es uns doch scheinen, als setze es geringere Gläubigkeit voraus, wenn aus den schöpferischen Tiefen der Gottheit alles, und unsertwegen auch der Äther an erster Stelle, sich verdichtet und besondert habe.

Für uns ist diese ganze Schöpfung nichts anderes, als eine Verdichtung, Versinnlichung, Materialisation, oder wie mans nennen mag, des bewußten göttlichen Lebens selbst. Und wie die ewige Liebe sich nur verwirklichen kann durch Setzung eines ewigen Du, so kann es auch der ewige Wille, der ewige Geist, die ewige Künstlerkraft, auf keinem anderen Wege. Wollen sie schaffend ihrem innersten Drange Frieden geben und sich selbst verwirklichen in einem Andersein, so ist es nur möglich durch Versinnlichung, durch Verstofflichung, durch Weltschöpfung. Sie brauchen dies Andersein als das Material, an das sie sich selber schaffend verlieren, um sich selber gegenüber zu kommen und im Werke sich neu und lebensvoller zu gewinnen.

Und eben weil sie das und nichts anderes an und mit dem Weltmaterial wollen und tun, so erscheint auch dieses selber uns überall als geprägt vom Geiste, durchpulst vom Willen, durchhaucht von Seele und Schönheit. Und wenn diese Schöpfung nicht die ewige Tat des Geistes wäre, dann könnte sie in uns überhaupt nicht zu Geist werden und nie in unserem Geiste Wohnung nehmen, weder als Gegenstand der Erkenntnis noch als ästhetisches Phänomen. Was Ungeist an der Schöpfung ist oder wäre, könnte nie zu einem Geistigen in uns werden, weder zu einer mathematischen Formel, noch zu einem sogenannten Gesetz, noch zu einer Schönheitsempfindung, noch zu Religion. Daß wir all das „Draußen" zu einem „Drinnen" machen und die materielle Welt überhaupt in uns hineinnehmen und damit in eine Geisteswelt verwandeln können, das ist dadurch allein begreiflich, daß die ganze Schöpfung selber nichts ist als verdichteter Geist.

Indem wir die Schöpfung aber so auffassen und verstehen, wird es uns zugleich begreiflich, warum sie, die im Göttlichen Eine, doch nur auf dem Wege ewig neuer Selbstentzweiungen und ständig reicherer Wiedervereinigungen ihre Fülle an Geist, Liebe und Kraft betätigen und verwirklichen kann. Hier erst wird der alles durchwaltende Dualismus nicht durch dogmatische Behauptungen

aus der Welt hinausexpediert, sondern als der einzig mögliche Weg der göttlichen Welt- und menschlichen Selbstentwicklung begriffen. Der Weltengeist besondert sich, um sich selber zu erfassen; er geht aus seiner Einheit heraus in die Entzweiung von Subjekt und Objekt, und alle immer reichere göttliche Objektivation ist zugleich immer reichere Verwirklichung im göttlich Subjektiven.

Aber in aller und jeder Objektivation lebt auch ein Widerspruch auf zum schaffenden Subjekt selbst: *das Werk verlangt nach eigenem Leben.* Und die ewige Liebe *muß* es ihm geben und gewähren, trotz alles Leides, aller Schuld und Sünde, trotz alles Dualismus, der mit dieser Loslösung zum Eigenleben gesetzt und geboren wird. Denn das wäre keine Liebe, die ihre Kinder nicht frei gäbe, wenn die Zeit dafür gekommen ist. Sie muß sie freigeben um der Kinder, und auch um ihrer selber willen. Daher die Tendenz zur Freiheit die Tendenz der Schöpfung ist. Die göttliche Liebe sucht Gegenliebe, sucht endlich auf der Höhe ihrer Schöpfung Geister, deren freieste, höchste Tat es ist, durch alles Dunkel und alle Tragik der Welt hindurch doch den Atem und Pulsschlag der ewigen Liebe zu fühlen, und nun Herz an Herz und Seele an Seele mit der Gottheit selbst die ewige Liebe in der zeitlichen, die zeitliche in der ewigen zu erlösen: *der Mensch sich erlösend in Gott, die Gottheit sich erlösend im Menschen.* Und diese ewige Erlösung vollzieht sich jedesmal da, wo ein Menschenherz sich entschließt, sein Schicksal, so dunkel es sei, dennoch in hingebendstem Vertrauen als aus Vaterhänden zu empfangen und mit einem „Vater, dein Wille geschehe" lieber die ganze Welt als die Reinheit, die Liebe und das Vertrauen des Herzens zu opfern.

Dies ist, mit ein paar andeutenden Strichen gezeichnet, eine genuin religiöse Weltanschauung auf christlicher Basis, wie ich sie eingehender in meinen Schriften[10]) vertreten habe. Mit aller wirklichen Wissenschaft neuer und neuester Tage kann sie niemals in unüberwindbaren Gegensatz kommen, und dennoch ist sie weder aus Physik noch Chemie und auch nicht aus Abstraktion geboren, sondern gewonnen auf dem Wege der Versenkung in das Reich der Menschenseele. Denn wenn wir da das Göttliche nicht finden, finden wir es nirgends. Das Universum wohnt in uns selbst. Oder mit Goethe: „Der Kern der Natur wohnt Menschen im Herzen". Aber dieser Kern wird und kann nicht mit Hebeln und Schrauben und Retorten gefunden werden. Man kann ihn nur finden, indem man Einkehr in sich selber hält und in sich selbst die Stätte findet, wo die Gottheit als Geist zum Geiste, als Seele zur Seele spricht. Man hat uns lange genug draußen herumgejagt. Es wird Zeit, daß wir wieder im Innern suchen, ob wir ihn wohl finden, der uns alle sucht.

Will man nun eine derartige Weltanschauung eine monistische nennen, so hätten wir nichts Sonderliches dagegen. Zwar würden wir, wenn wir überhaupt

---

[10]) Im Kampf um Gott. 2. Aufl. 1902. Gott, warum wir bei ihm bleiben müssen, 1901. Beide bei Waetzel in Freiburg i. B. Zwischen Kopf und Seele, 1906, Eugen Diederichs, Jena.

einen zusammenfassenden Begriff dafür wählen wollten, am liebsten den wenig gehörten des „Panentheismus“ wählen, der besagt, daß alles in Gott eingebettet, aber doch noch nicht alles gleich Gott selber sei. Es wird dadurch jene Distanze zwischen Gott und Welt, All und Einzelnem inne gehalten, ohne die so leicht ein trunkenes Durcheinander oft unangenehmster Art entsteht. Aber wir halten von „Ismen“ und solchen Begriffsplakaten nicht viel und vermeiden sie lieber. Einfach deshalb, weil all diese Begriffe die Sache notwendigerweise nur nach der einen Seite hin bezeichnen, und daher, sobald sie Schlagworte und Parteiworte werden, fast immer zu Einseitigkeiten und Oberflächlichkeiten führen. Wir können ja Monismus nur deshalb sagen, weil uns der Dualismus in der Seele sitzt. Wir können uns nach Einheit mit Gott und mit uns selber nur deshalb so tief sehnen, weil wir intellektuell, ästhetisch, moralisch, religiös der ständig wiederkehrenden Selbstentzweiung unterliegen. Aber eben dieser Lebenskampf ist zugleich unsere Lebenserhöhung. Es soll der innergeistige Dualismus unter allen Umständen nur die Reibfläche sein, an der unser Einheitsdrang sich immer neu entzündet. Der Dualismus also der Weg, der zu immer neuen und höheren Wiedervereinigungen, zu einem, wenn man will, ständig neu erlebten Monismus führt.

Alexander Duncker * Hofbuchhandlung * Berlin W. 35
Lützowstr. 43.

Der moderne Mensch
auf dem Wege zu Gott.

Von Pfarrer **Karl König.**

Geheftet M. 1.—. Gebunden M. 2.—.

Was König schreibt, hat Hand und Fuß, hat Kraft und Feuer. . . Wer unsere Zeit verstehen will, wer vor allem sich selbst verstehen will, wer lernen will, den Durst nach persönlichem Leben zu stillen, der greife nach diesem Buche. Ein zukunftsfroher Geist weht darin, ein frommer, mutiger Geist, der uns mit Ulrich von Hutten rufen läßt: „Es ist eine Lust zu leben". Darmstädter Tageblatt.

Eine Schrift voll frischer Lebensfreude und Tatenlust, frei von jeder Engherzigkeit, mit offenem Blick für alles Geistige und tiefem Gefühl für die Bedürfnisse des Gemüts. . . Sein froher und mutiger Kampfruf wird in vielen Herzen ein Echo finden. Protestantenblatt.

Voll Geist und Kraft! Man gebe das Buch in die Hand recht vieler Gottsucher. Christliche Welt.

Karl König gehört zu den tatkräftigsten, geistig regsten Vorkämpfern der neuen religiösen Bewegung, die von innen heraus das vertiefte Christentum zu entwickeln strebt und dabei das Berechtigte des Zeitgeistes im Auge behält. Seine Bücher fesseln auch durch die edle Sprache.
Deutsche Romanzeitung.

Portofreie Lieferung sämtlicher Bücher.

3 0112 061795818

Alexander Duncker, Hofbuchhandlung,

Berlin W. 35.

Soeben erschien:

Die Polennot im deutschen Osten.

Von **W von Massow.**

1907. Zweite umgearbeitete Auflage. 1907.

Preis: geheftet nur M. 3.—, gebunden M. 4.—.

Erster Abschnitt. Die Entwicklung der Polenfrage.

1. Das polnische Reich und die Ursachen seines Unterganges.
2. Das polnische Volkstum unter preußischer Herrschaft.
3. Die Hoffnungen der Polen.
4. Die polnischen Parteien.
5. Die polnische Propaganda.

Zweiter Abschnitt. Deutsche u. Polen.

6. Das Verhältnis der Polen zum preußischen Staat.
7. Der polnische Volkscharakter.
8. Die wirtschaftlichen und kulturellen Gegensätze.
9. Die kirchlichen Verhältnisse.

Dritter Abschnitt. Die allgemeinen Grundsätze der Polenpolitik.

10. Wege und Ziele.
11. Die Organisation des Deutschtums.
12. Die Beamten und das Heer in der Polenpolitik.
13. Die allgemeine Staatspolitik und das Polentum.

Vierter Abschnitt. Die wirtschaftlichen Maßregeln gegen das Polentum.

14. Die kulturelle Hebung des Ostens.
15. Die Industrialisierung des Ostens.
16. Anfänge und bisherige Entwicklung der Ansiedlungspolitik.
17. Die Probleme der ferneren Ansiedlungspolitik.

Fünfter Abschnitt. Sprachenpolitik.

18. Der Staat und die polnische Sprache.
19. Die polnische Sprache im Verkehr.
20. Die polnische Sprache und die Schule.

Die Polennot hat noch niemals eine so umfassende und aufklärende Darstellung gefunden wie in diesem ihr gewidmeten Buch. Die Schrift will den Versuch machen,

> das Wesentliche der Polenfrage im Zusammenhange so darzustellen, daß gebildete Leser, die der Sache etwas näher treten wollen, als es auf Grund von Agitationsschriften und Zeitungsartikeln in der Regel möglich ist, eine einigermaßen vollständige Orientierung und eine Anregung zu ruhigem, tieferem Nachdenken über die wichtige Frage finden.

Ein Versuch, der uns in seinem ganzen Umfange gelungen scheint. Das Buch führt den Vaterlandsfreund, den praktischen Politiker, den Bürger der Ostmarken selbst, den Beamten, der dort tätig sein soll, durch die zusammenfassende Darlegung aller in Betracht kommenden Momente, durch ihre historische Entwicklung, durch eine bei aller warmen Vaterlandsliebe unparteiische und nüchterne Anschauung der Verhältnisse zu einem tieferen Verständnis der Sache. Hannov. Courier.

Portofreie Lieferung sämtlicher Bücher.